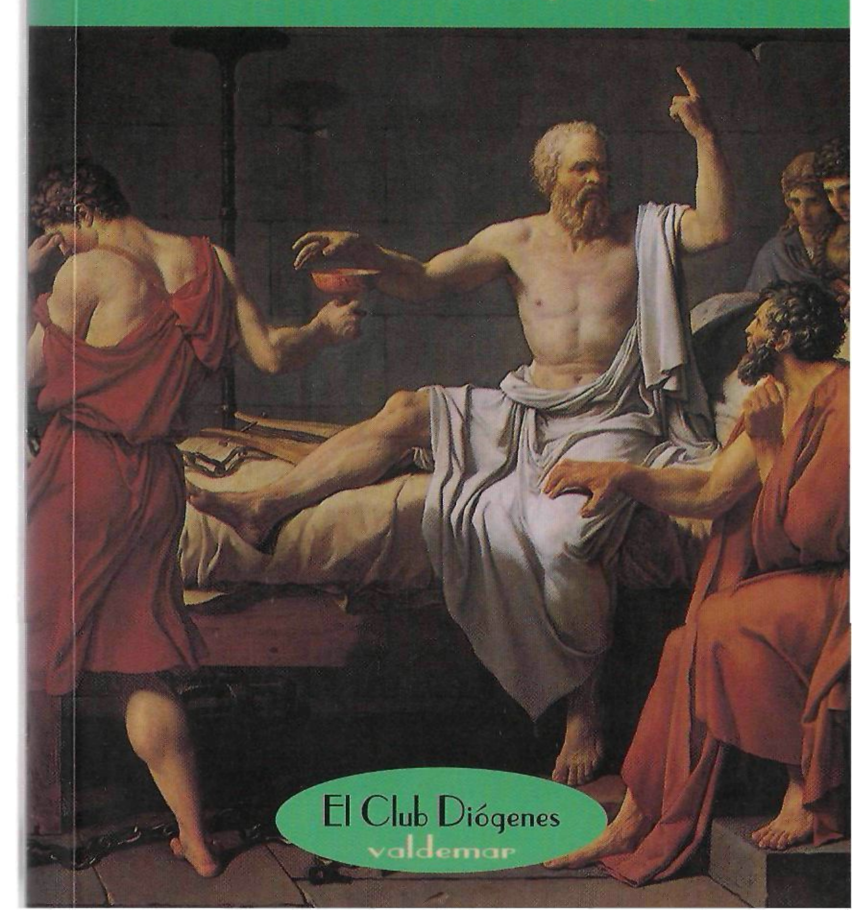
FRIEDRICH NIETZSCHE

La filosofía en la época trágica de los griegos



La filosofía en la época trágica de los griegos



El Club Diógenes

FRIEDRICH NIETZSCHE

LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA TRÁGICA DE LOS GRIEGOS

Traducción, prólogo y notas
LUIS FERNANDO MORENO CLAROS

VALDEMAR
2003

Dirección Literaria:
Rafael Díaz Santander
Juan Luis González Caballero
Ensayo:
Agustín Izquierdo

Diseño de la Colección:
Cristina Belmonte Paccini & Valdemar ©

Ilustración de cubierta:
Jacques Louis David: *La muerte de Sócrates*

1ª edición: abril de 1999
2ª edición: febrero de 2001
3ª edición: julio de 2003

C/ Gran Via 69
28013 Madrid
www.valdemar.com

ISBN: 84-7702-261-5
Depósito Legal: M-33.061-2003

printed in spain

Índice

Prólogo

Friedrich Nietzsche escribió su ensayo *La filosofía en la época trágica de los griegos* en la primavera del año 1873. Esa misma primavera, el 6 de abril, viajó a Bayreuth en compañía de su amigo Erwin Rohde; allí se llevó el manuscrito con la intención de leerlo y comentarlo, a lo largo de tres sesiones, en el círculo de los Wagner. Un día antes de partir hacia Bayreuth, Nietzsche escribe a su amigo Gersdorff: «*A Bayreuth llevo un manuscrito, "La filosofía en la época trágica de los griegos", para leérselo allí a los amigos. No tiene todavía, en absoluto, la forma de un libro; me vuelvo cada día más exigente conmigo mismo y tengo que dejar pasar todavía mucho tiempo antes de lanzarme a una nueva redacción (la cuarta sobre el mismo tema). Además, me he visto obligado a emprender los más diversos estudios con este fin; incluso las matemáticas han asomado en el horizonte, y sin infundir temor ninguno, también la mecánica, la teoría atómica, química, etc. Me reafirmo en la importancia de lo que son y fueron los griegos. El camino que va de Tales a Sócrates tiene algo de prodigioso.*»

La primera sesión de lectura tuvo lugar el día 7 de abril. El «nuevo e interesante trabajo del profesor Nietzsche» –según el diario de Cósima Wagner– no suscitó, sin embargo, gran interés en el matrimonio; Richard y Cósima se hallaban por esas fechas preocu-

pados por acontecimientos más circunstanciales y mundanos. La anotación del diario de Cósima del 9 de abril en referencia a la lectura del ensayo acontecida aquel mismo día es explícita: *«Esta tarde hubiéramos querido tratar de "los hijos de Tales", como los denomina Richard bromeando, esto es, de Anaximandro, Heráclito, Parménides, en el trabajo del profesor Nietzsche; sólo que la conversación nos había adentrado tan intensamente en las experiencias sufridas con ocasión de nuestra empresa de Bayreuth, que nos fue imposible superar el sombrío estado de ánimo. Richard interpretó al piano el final de "El crepúsculo de los dioses", lo que, por lo demás no era muy buen presagio.»* Y dos días después, tras la última sesión de lectura, Cósima anota: *«Por la tarde, el profesor Nietzsche concluyó la lectura de su ensayo. Escasa conversación.»* No obstante, Nietzsche pidió permiso a Cósima para dedicarle el manuscrito, algo que ésta le concedió de inmediato, sin más comentarios.

Richard Wagner y su mujer, Cósima (antes von Bülow), habían saludado con admiración extraordinaria *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música,* libro que Nietzsche publicó en 1872, y que, como se sabe, tanto debía a la admiración que el joven catedrático de filología clásica sentía por el megalómano y omnipotente compositor, en cuya persona Nietzsche había creído ver tanto la encarnación del verdadero «genio», tal y como lo describiera Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación,* como al renovador del arte dramático-musical alemán de la época. Si en el polémico libro, Wagner comprobó con qué ímpetu ardía en su apasionado admirador la llama que él mismo había contribuido a encender y, a raíz de la obra, lo consideró uno de sus más fieles

acólitos, depositando en él grandes esperanzas como defensor de su causa, un año después, sin embargo, al compositor parecía disgustarle que Nietzsche siguiera enfrascado «en el tema de los griegos» y que no se dedicara en cuerpo y alma a defender «la causa wagneriana» y a luchar más enconadamente por salvaguardar «la cultura de Bayreuth»; en definitiva, le molestaba no ver en él una entrega absoluta, dedicando su pluma únicamente a la defensa de su persona y de sus intereses. A Wagner, como a todo tirano, los gestos de independencia y de singularidad de quienes le rodeaban le causaban un profundo malestar, y Nietzsche, si bien por una parte era un admirador y casi un verdadero acólito, por otra, era el más díscolo e independiente de todos los «wagnerianos». El catedrático de Filología pensaba por sí mismo, y sus intereses, aunque parejos en apariencia a los de Wagner, se extendían mucho más allá que los de éste. Si en un principio Nietzsche se dejó seducir por las ideas del compositor, desarrollándolas y ampliándolas con tanto éxito en *El nacimiento de la tragedia,* muy pronto habría de darse cuenta de la incapacidad de éste para entablar cualquier tipo de diálogo filosófico; Wagner era maestro en el arte de la polémica, en el ataque y la defensa de asuntos circunstanciales, pero no se desenvolvía bien en las cuestiones trascendentales que iban más allá de un presente grotesco en el que constantemente se hallaba sumergido, y tampoco atraían su interés otros asuntos que abarcasen ámbitos distintos de los que meramente tenían que ver con su arte y su universo particular. En Nietzsche, en cambio, se gestaban y nacían cada vez con más vigor ideas propias y singulares, mientras que sus intereses sobrepasaban con mucho el

ámbito de la música y el drama musical y se centraban cada vez más en el conjunto de la cultura y, de modo muy especial, en el análisis de la relación entre arte, filosofía y ciencia. *«La ciencia, el arte y la filosofía crecen en mí tan íntimamente unidos que no hay duda de que un día he de parir centauros»*, escribe a Rohde en 1870.

La seducción que Nietzsche sintió en un principio por la personalidad de Richard Wagner –a quien conoció en 1869– y luego por la de Cósima, gracias a la existencia de un universo común entre el catedrático de filología clásica y el músico y la hija de Franz Liszt, a cuyo afianzamiento habría contribuido una peculiar lectura de la obra de Schopenhauer, fue sólo un chispazo, un relámpago cuyo fulgor perduró a lo largo de unos pocos años; durante ese tiempo se desarrolló entre el catedrático y el matrimonio Wagner una relación llena de altibajos, en la que junto a la más pura exaltación, por parte de Nietzsche, típica de un sentimiento amoroso, cupo también poco a poco el rechazo más profundo hacia el compositor y su mundo. Nietzsche quedó muy desilusionado de la visita a Bayreuth en la primavera de 1873; desilusionado, sobre todo, porque el compositor hubiera concedido tan poca atención a su trabajo sobre los filósofos presocráticos y sorprendido además al observar cuán enorme era el interés de éste por asegurar económicamente la pervivencia futura de su obra. Es en esta época cuando comienza a gestarse ya la ruptura de Nietzsche con el músico. Sólo unas semanas antes de la mencionada visita a Bayreuth, en una carta a Gersdorff, Nietzsche había escrito refiriéndose a Wagner: «*...aunque sigo siéndole fiel en lo que se refiere a sus ideas generales, disiento sobremanera de él en numerosas cuestiones secun-*

darias.» Y las cuestiones secundarias acabarían por cobrar tal dimensión que llegarían a transformarse en lo principal.

Pero la ruptura definitiva con Wagner y su círculo tardaría aún en producirse (no acontecerá hasta cinco años después), y aunque el abismo se ensanchaba poco a poco de manera cada vez más evidente, y las visitas a Bayreuth iban escaseando cada vez más hasta extinguirse por completo, lo cierto es que ante la frialdad de los Wagner, y a pesar de que Nietzsche corrigió posteriormente alguna vez más el manuscrito de *La filosofía en la época trágica de los griegos,* el profesor acaba por abandonar el proyecto de continuarlo y concluirlo. En vez de eso, y siguiendo el consejo de Wagner, Nietzsche comienza una serie de escritos que denominó *Consideraciones intempestivas,* dedicados a criticar con saña aspectos de la cultura y hasta de la política de su época; se trataba de una serie de escritos polémicos «de rabiosa actualidad» y que poco a poco fueron alejando a Nietzsche del sueño dorado de la Grecia de la época trágica. Por esta razón *La filosofía en la época trágica de los griegos* permaneció inédita en vida de Nietzsche, y por consiguiente el escrito aparecería publicado sólo tras su muerte, en 1903, junto con algunos escritos póstumos, en una edición de «obras completas».

Pero, ¿cuál es la génesis del ensayo *La filosofía en la época clásica de los griegos,* y cuál es su contenido?

En 1869, cuando contaba veinticinco años, Nietzsche fue nombrado catedrático de filología clásica de la Universidad de Basilea, pero ya antes de su nombramiento lo había caracterizado un enorme

interés por la función docente y pedagógica; ser un buen profesor y luchar por la eficacia de las instituciones de enseñanza eran para él una meta, tanto como el propósito de no descuidar en lo más mínimo su propia educación intelectual. Ambas aspiraciones confluían y acaparaban constantemente su interés, al margen de las ideas desarrolladas en torno a los Wagner en el círculo de Bayreuth. La crítica de la cultura que Nietzsche se proponía desarrollar no era sino consecuencia de un afán pedagógico, de su anhelo de enseñanza y al mismo tiempo de aprendizaje. «¿Cómo se llega a ser maestro? y ¿cómo se llega a ser un buen maestro?», fueron preguntas cruciales para él en este período de su iniciación como docente. Sin embargo, ya desde joven había buscado con insistencia esa figura arquetípica, y fue precisamente el hecho de haber tenido buenos profesores, «buenos maestros», lo que despertó en él el interés por la filología clásica. *«La imagen que nos hacemos de una profesión es, por lo general, la que hemos abstraído de los maestros más próximos»* escribió en uno de sus fragmentos autobiográficos de juventud.* Mas un verdadero modelo pedagógico sólo podía corresponderse con el de un hombre justo y sabio, e independiente y consciente de sí mismo en su independencia, vigoroso en su lucha por la búsqueda de la verdad e infatigable en su pasión por el desenmascaramiento, aunque su conducta le granjease el desprecio de sus contemporáneos; sólo de un hombre así, pro-

---

(*) Véase al respecto: Friedrich Nietzsche, *De mi vida* (Escritos autobiográficos de juventud, 1856-1869), Valdemar, Madrid, 1997, pp. 302 y ss.

fundamente ético y fiel a sus ideales, podía llegar a aprenderse algo de provecho, en definitiva: *una actitud vital.* Aparte de sus maestros vivos, algunos catedráticos de la escuela de Pforta, o el mismo Ritschl, fue Arthur Schopenhauer quien encarnó para el joven Nietzsche, en su época de estudiante en Leipzig, «al maestro de todos los maestros»; en su personalidad creyó descubrir un ideal de filósofo-pedagogo, la imagen de lo que él mismo deseaba llegar a ser un día. De la mano de Schopenhauer llegaría Wagner. Antes que ellos, la seducción que Nietzsche sentía por los seres de esta especie se había hecho ya patente, si bien en menor grado y, en gran medida, gracias a sus estudios clásicos, por figuras como Goethe, Homero, o por el menos conocido poeta elegíaco griego, «aristócrata» y «pesimista» Teognis de Megara (ss. VI y V a.C.), a quien Nietzsche dedicó su memoria de bachillerato al término de sus estudios en la famosa escuela de Pforta.

Con el manuscrito *La filosofía en la época trágica de los griegos,* Nietzsche pretendía rendir tributo a unos nuevos maestros que habían surgido ante él ya incluso antes de acceder a la cátedra: los filósofos griegos más antiguos, aquéllos a los que él denominaba «los caracteres puros», anteriores a Platón. El ensayo formaba parte de un plan que el joven catedrático había concebido acerca de escribir una «gran obra sobre los griegos», la cual habían venido anunciando asimismo algunos trabajos anteriores («El drama musical griego», «Sócrates y la tragedia», «La visión dionisíaca del mundo», «Homero y la filología clásica») y, sobre todo, *El nacimiento de la tragedia.* Tras el análisis de la tragedia y el arte que Nietzsche había realizado en su primer libro, su intención en ese momento era escribir

una historia de la filosofía de la Grecia antigua, que serviría de complemento a dicho análisis: en ella expondría las ideas de los filósofos presocráticos, de Sócrates, de Platón y de las escuelas morales posteriores. Con ello, el papel del filósofo ocuparía su justo lugar junto al del artista y el autor trágico, figuras en las que Nietzsche había centrado principalmente su atención hasta entonces, al considerarlas arquetípicas en el inicio y el desarrollo de la cultura clásica. El libro que Nietzsche proyectaba como nuevo complemento a su obra sobre los griegos muy bien podría haberse llamado *El libro de los filósofos*, aunque quedó sin título definitivo. Pero el ensayo sobre la filosofía en la época trágica, base fundamental del proyectado trabajo, no hacía sino recoger ideas generales y planteamientos surgidos de los apuntes de una serie de cursos que el profesor Nietzsche había venido impartiendo en la Universidad de Basilea, durante algunos semestres, acerca de los filósofos presocráticos.

Desde el inicio de su actividad docente como catedrático, Nietzsche acariciaba la idea de impartir unas lecciones sobre los filósofos griegos antiguos. Los trabajos filológicos anteriores en virtud de los cuales se le había otorgado la cátedra de lengua y literatura clásicas, elaborados bajo el auspicio de su maestro Ritschl y en el ámbito de la «Sociedad filológica» que Nietzsche había creado en sus años de estudiante en Leipzig junto con Erwin Rohde, ya habían versado sobre temas fronterizos entre filología y filosofía: el problema de la catalogación de las obras de Aristóteles, las fuentes de Diógenes Laercio para su *Vida de los filósofos ilustres*, varios ensayos nuevamente sobre Teognis y acerca de los escritos de Demócrito o los diálogos de Platón, por

ejemplo, habían constituido algunos de los temas tratados. Así pues, una vez catedrático, y animado por la convicción de que los filósofos de la Antigüedad clásica *«no habían sido pensados aún hasta el final»*, convencido además del papel excepcional de éstos en el nacimiento y el desarrollo de la *paideia* helena, el profesor Nietzsche anunció un curso sobre «filosofía griega», título de carácter general que concluirá por concretarse en el más explícito: *Die vorplatonische Philosophen*, «los filósofos preplatónicos». El curso fue anunciado para el semestre de invierno del año 1869-1870, pero no lo impartió hasta el semestre de invierno de 1872, el mismo año de la publicación de *El nacimiento de la tragedia* y de sus *Conferencias sobre el futuro de nuestras instituciones de enseñanza*. El curso reflejaba su interés por la filosofía, un interés que había ido creciendo desmesuradamente a despecho de su carrera y la profesión de filólogo.

Un año antes de comenzar a impartir el curso sobre los filósofos griegos, en 1871, Nietzsche solicitó ocupar la cátedra de filosofía que en la misma Universidad de Basilea dejaba vacante el filósofo Gustav Teichmüller. En el escrito de solicitud confesaba «haber estado desde su juventud muy interesado por la filosofía», pero su adjudicación le fue denegada: no se consideró que sus trabajos fueran lo suficientemente filosóficos como para considerarlo apto para desempeñar las tareas inherentes al cargo ... Nietzsche no se desanima y desahoga sus anhelos filosóficos utilizando la filología como vía hacia la filosofía. De todos modos, su actividad docente y filológica no hacía sino mostrar vigorosamente la convicción que había expresado en su lección inaugural con ocasión de su toma de posesión

como catedrático, el 28 de mayo de 1869, en la que vino a decir más o menos directamente que la actividad filológica debía estar fundada y sostenida por una convicción filosófica del mundo, y que, en definitiva, la filología es estéril sin la filosofía; era esta última en definitiva, la reina, mientras la otra tan sólo su doncella de cámara. En 1872, con *El nacimiento de la tragedia* recién publicado y las conferencias recién impartidas (que habían sido un éxito de público), había quedado patente ante toda la comunidad de profesores y de filólogos la singularidad docente y el libre albedrío intelectual del profesor Nietzsche, quien demostraba que, bajo el auspicio de Schopenhauer y Wagner, era capaz de dejar a un lado la estricta disciplina académica y dedicarse a cuestiones intelectuales más productivas que las meramente académicas, sin dejar por eso de interesar a sus alumnos.

A pesar de que Nietzsche sabía ya hacía tiempo que su destino no era precisamente seguir la vía de la erudición filológica ni tampoco la de la enseñanza de esta disciplina según los cánones establecidos y venerados por los académicos, se hallaba exultante de gozo. Aspiraba a surcar otros espacios, y él mismo respiraba aires renovadores. Incluso antes de acceder a la cátedra, ya había escrito a Gersdorff: *«Desearía ser algo más que un mero adiestrador de hábiles filólogos... Transmitir a mis alumnos esa gravedad schopenhaueriana impresa en la frente del hombre genial, éste es mi deseo.»* Mostrar, pues, la grandeza de los caracteres antiguos tanto como la sobria majestad de las obras de la Antigüedad clásica a los estudiantes haría más fácil para ellos la comprensión de la cultura helénica y más evidente la admiración y la veneración que por dicha cultura

habían sentido un Winkelmann, un Hölderlin o un Goethe. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche había dirigido sus dardos contra Sócrates y el «optimismo» socrático, que al ser introducido por él en el ámbito de la cultura ateniense, minaba el verdadero espíritu de la tragedia ática, el verdadero *«espíritu trágico».* Ese espíritu trágico o de completa aceptación del mundo del devenir, del ámbito de las apariencias, surgido genuinamente de un mundo que se acepta a sí mismo tal y como es, con su dosis siempre constante de vida y de muerte; una aceptación instintiva, alejada del «intelectualismo» que primaría en Grecia tras la enseñanza de Sócrates y que debilitaría la cultura helena, era el tema en el que el profesor deseaba incidir principalmente al impartir sus lecciones. A partir de ahí, deseaba mostrar que no sólo en la tragedia había que buscar el verdadero espíritu trágico de los griegos, ni tampoco su verdadera grandeza moral, sino que también se hallaban presentes un espíritu, una grandeza semejante en los caracteres de los primeros filósofos, los presocráticos.

Nietzsche impartió sus cursos sobre los primeros filósofos griegos durante varios semestres, en 1872, en 1873 y continuó haciéndolo, entre diversos cursos y seminarios hasta 1876. En ellos se ocupaba de Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Empédocles, Heráclito, Parménides, Leucipo y Demócrito, de los pitagóricos, así como de Sócrates, de ahí el nombre de filósofos «preplatónicos» y no «presocráticos». El ensayo *La filosofía en la época trágica de los griegos* recogía íntegramente el contenido de algunas de las lecciones acerca de los filósofos preplatónicos; comienza con Tales de Mileto y prosigue con las figuras

de Anaxímenes y Anaximandro, Heráclito de Éfeso, Jenófanes de Colofón, Parménides y Zenón de Elea, y, finalmente, Anaxágoras. Es de suponer, pues, que a Nietzsche le faltó para concluir el ensayo, continuar con Empédocles y el resto de los filósofos hasta Platón, tal y como lo había hecho en las lecciones.

Para Nietzsche todos estos filósofos e investigadores de la Naturaleza poseían un carácter entero, *«estaban hechos de una sola pieza, tallados en un solo bloque de piedra»;* sin embargo, los filósofos posteriores a Platón e incluso el mismo Platón manifestaban ya otro carácter más complejo, bastante más difícil de definir y que no servía con tanta evidencia de sencillo y noble modelo a imitar. La grandeza de tales caracteres primarios maravillaba a Nietzsche y esa maravilla y admiración personales era lo que se proponía transmitir a sus alumnos con sus lecciones. En ellas, partiendo de un punto de vista genuinamente schopenhaueriano, el profesor Nietzsche trataba de presentar a cada uno de los filósofos situándolos por encima del acontecer y el avatar del mundo, y olvidándose por tanto, en la medida de lo posible, de un contexto histórico que no fuera de estricta necesidad testimonial; de ese modo, el perfil humano de cada uno de los filósofos se recortaba con mayor nitidez de entre las brumas de la Antigüedad y demostraba así, con claridad, la vigencia paradigmática y suprahistórica de su carácter. Siguiendo asimismo a Schopenhauer, Nietzsche se proponía mostrar a través de sus lecciones «un conjunto de genios dialogando entre ellos», más allá del tiempo y ubicados no en un espacio concreto y no en un tiempo determinado, sino en un ámbito situado entre ambos. La majestuosidad, altanería y soberbia de aquellos

caracteres cobraban todavía mucho más vigor al contrastarlas con otro tipo de carácter débil y pusilánime, típico de una clase más abundante de hombres que, por lo general, sólo buscan apartar y humillar al genio y sólo muy escasamente aprender de él: así veía entonces Nietzsche a sus contemporáneos, y así concebía ya el destino del genio... o del filósofo, a tenor de lo que enseñaba la Historia: el aislamiento y la soledad habían sido siempre la única recompensa otorgada a tales hombres por sus contemporáneos. Mas cada uno de estos orgullosos personajes solitarios y aislados vivía en un mundo particular que nada tenía que ver con el de los problemas y quehaceres de lo cotidiano. Ya en aquella Grecia de la edad trágica que alumbró a los filósofos presocráticos, estos hombres formaban una pequeña elite de sabios, dialogando entre ellos a través del tiempo con un lenguaje que ya comenzaban a explorar y a explotar en toda la profundidad de sus ocultos significados; un lenguaje que superaba, gracias a los hábiles manejos de sus intérpretes, la mera simplicidad y hasta oquedad de los significados cotidianos. Los sabios, filósofos, genios, estaban, pues, solos en apariencia, pero no lo estaban en la realidad. Nietzsche lo sabía, y así se adivina a través del contenido de sus lecciones.

Los presocráticos, en tanto que verdaderos intérpretes de la Naturaleza y del mundo del devenir, eran, sin embargo, una manifestación pareja de un espíritu genuinamente griego, no anclado de por sí en lo cotidiano y en el trasiego de una existencia banal; era el denominado espíritu trágico o de la época trágica. «*Otros pueblos tienen santos, los griegos tienen sabios.*» Y tal hecho es, para Nietzsche, una de las claves de la

superioridad del espíritu de la Grecia clásica sobre el de los demás pueblos; mientras que otros pueblos hacían de sus moradores auténticos animales de rebaño, en Grecia existieron verdaderos modelos de hombres a los cuales imitar. Transmitir, pues, la sensación de hallarse ante hombres así, y a través de ellos mostrar la excelencia y majestad de una gran cultura perdida ya para siempre, sólo recuperable en la memoria, como fue la griega, era tarea tanto de un filólogo como, por supuesto, de un filósofo, y ambos se combinaban a la perfección en la figura del profesor Nietzsche.

Éste se hallaba plenamente convencido de que el examen de los escritos de los presocráticos indicaba mucho más acerca del espíritu griego que todo el estudio de la historia de aquel pueblo. *«Si interpretamos correctamente el conjunto de la vida del pueblo griego, nos encontraremos una y otra vez con el reflejo de la imagen de colores luminosos que destellan sus mayores genios.»* El verdadero problema filológico y humano lo constituía la parquedad de los restos legados a la posteridad. Sólo la obra de Empédocles, un poema sobre la Naturaleza, del que se conservan unos 350 versos, o el poema de Parménides, del que quedan asimismo unos 150 versos en hexámetros, fueron obras de una gran envergadura –el poema de Empédocles pudo tener una extensión de 2.000 versos–, de cuya riqueza dan cuenta por sí solos dichos fragmentos. Nietzsche reparó desde un principio en la magia de tales fragmentos; su estudio se convirtió para él en un poderoso acicate, en un vigoroso estímulo para su propio pensamiento. El Nietzsche filólogo abandonó, pues, las exigencias de frialdad de la ciencia y acabó por implicarse cada vez más abiertamente con los personajes

y sujetos activos que vivieron y hablaron el lenguaje en virtud del cual surgió la especulación filosófica. La fría distancia del filólogo, del científico, con respecto a aquel lenguaje y a quienes lo hablaban, era para Nietzsche puro filisteísmo, o simplemente producto de la necedad, y él, llevado por su sentido de la honradez, su entusiasmo juvenil, era lo menos parecido a un filisteo o a un necio.

Aun sin llegar a concluir su proyectado *Libro de los filósofos,* Nietzsche siguió dedicándose en sus lecciones al estudio de los filósofos presocráticos –o, más bien, *preplatónicos* para él–; éstos constituirán el inicio del pensamiento de Nietzsche, tal y como más de medio siglo después volverían a serlo de otro gran gigante filosófico: Martin Heidegger. Ellos transformaron y contribuyeron a consolidar su personalidad filosófica, acabaron por hacer madurar al filólogo para la filosofía. Si Schopenhauer fue para el joven Nietzsche la personificación de un ideal filosófico, y un filósofo muy diferente de cualquier otro de la generación anterior: un Hegel, un Schelling o un Fichte; si constituyó para él un guía espiritual además de un modelo ético y humano al que imitar, sólo comparable con un Goethe; si del solitario de Frankfurt le subyugaron la soledad, el orgullo y la eficacia profética, así como su pesimismo, el Nietzsche catedrático en Basilea, ávido de ideas frescas y renovadoras, encorsetado y casi asfixiado en el reducido círculo de la erudición filológica, trueca entonces su ideal filosófico de juventud, ya caduco, por otros ideales más frescos y «sanos»: Empédocles, Demócrito y, sobre todo, Heráclito, cobran entonces para Nietzsche toda su grandeza y terminan por superar la influencia de Schopenhauer; Heráclito

más que ninguno, se transforma para él en el máximo representante de un ideal intelectual de libertad, de *amor fati* y de orgullo clásico; con ese modelo adquiere Nietzsche una armadura con la que enfrentarse más vigorosamente a sus contemporáneos y entregarse al juicio de la posteridad; todavía escribirá en *Ecce Homo,* ya a las puertas de la locura, refiriéndose a Heráclito: *«en su cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar.»*

De las lecciones sobre los filósofos presocráticos se conservan aún hoy los manuscritos originales *(Die vorplatonischen Philosophen,* «Vorlesungen» 1871/1872 y 1874/1875). La asombrosa erudición con la que Nietzsche trata a los primeros filósofos es sorprendente: da fe de un Nietzsche austero y responsable como profesor, profundamente científico; sin embargo, las figuras de Schopenhauer, Lange y Kant y la indeterminación intelectual de un Nietzsche que comenzaba a ser cada vez más consciente de su camino, confieren a las exposiciones de los filósofos un tinte bastante singular. La simpatía del profesor Nietzsche se prodiga entre los filósofos más materialistas y menos especulativos. El amor por Heráclito y Demócrito, en los que tanto adivina atisbos del más absoluto idealismo trascendental kantiano-schopenhaueriano como del más acusado materialismo, es exacerbado, pero en general, la admiración por aquellos hombres, incluso por Parménides o los pitagóricos, testimonian hoy la profunda inquietud de un Nietzsche filósofo que comenzó a adentrarse en la filosofía desde sus mismas raíces.

Es una verdadera lástima que el libro dedicado a los «σοφοί» o *filósofos griegos* no se escribiera nunca; en la época en que el profesor Nietzsche pudo haberlo

escrito, Wagner lo tenía aún bajo su dominio y, directa o indirectamente, lo invitó a que en vez de ese libro sobre un tema tan lejano en el tiempo iniciara las intempestivas y tratase «asuntos de mayor actualidad». A pesar de ello, Nietzsche siguió impartiendo sus lecciones y abrigando su nunca perdido amor por los griegos; poco tardaría ya el entonces profesor en revelarse como la bomba que habría de explotarle al maestro entre las manos.

Esta edición

Presentamos al lector, en primer lugar, el ensayo *La filosofía en la época trágica de los griegos,* y tras él, a modo de hipotética continuación e imprescindible complemento, la exposición de los filósofos no incluidos allí (Empédocles, Leucipo y Demócrito, los pitagóricos y Sócrates) y que Nietzsche dejó esbozada en los apuntes preparatorios a las lecciones que, a lo largo de varios semestres, impartió en Basilea sobre los filósofos preplatónicos.

La traducción de *La filosofía en la época trágica de los griegos* sigue escrupulosamente el texto original alemán recogido en *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke.* Kritische Studienausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Tomo I: *Die geburt der Tragöedie, Unzeitgemäße Betrachtungen* I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873. Deutscher Taschenbuch Verlag & Walter de Gruytier Berlin/New

York 1988 (2.ª ed. revisada), pp. 800-872. En cuanto a las lecciones manuscritas «Los filósofos preplatónicos», siguen, en principio, el texto *Die vorplatonischen Philosophen* (1871/1872-1874/1875), editado por Fritz Bornmann y Mario Carpitella, recogido en la edición Colli-Montinari (*Kritische Gesamtausgabe*) de las obras de Nietzsche (Tomo II-4), pp. 314-361. Pero asimismo hemos tenido en cuenta la edición de Manfred Riedel en la que se recogen los dos textos que traducimos: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen,* Reclam, Stuttgart, 1994. Para las «Lecciones sobre los filósofos preplatónicos», aparte de los textos alemanes citados, hemos tenido a la vista la excelente edición francesa: *Les philosophes préplatoniciens (Suivi de les* διαδοχαί *des philosophes).* Textes établis d'après les manuscrits, par Paolo D'Iorio. Présentés et annotés par Paolo D'Iorio et Francesco Fionterotta. Traduit de l'allemand par Nathalie Ferrand (éditions de l'éclat, 1994), basada íntegramente en los manuscritos originales del propio Nietzsche, de la que me he servido para resolver toda clase de dudas e incoherencias surgidas de las otras ediciones. Para esto conté también con la desinteresada ayuda del propio Paolo D'Iorio en el *Nietzsche Archiv* de Weimar.

Como ni nuestra intención ni la de los editores es la de realizar una edición crítica de los textos que presentamos, hemos prescindido de señalar las pequeñas variantes que sufrió el texto de *La filosofía en la época trágica de los griegos* en el manuscrito original y dos transcripciones sucesivas a las que se vio sometido, que muy poco aportarán al lector respecto a la comprensión del ensayo. Las notas aclaratorias a pie de página –la mayoría de ellas dedicada a dar referencias

textuales– son en parte nuestras y, en parte, tomadas del extraordinario aparato crítico de algunas de las ediciones citadas.

Nota de agradecimiento

Agradezco a las Fundaciones alemanas *Weimarer Klassik* (Weimar) y *Hanns-Seidel Stiftung* (Múnich), el extraordinario interés que mostraron por mi trabajo y la generosa aportación económica que facilitó mi estancia en Alemania durante algunos meses. El presente libro es sólo uno de los frutos de los variados estudios que tuve ocasión de realizar en la *Anna Amalia Bibliothek*, el *Goethe-Schiller Archiv* y el *Nietzsche Archiv* de Weimar durante los meses de noviembre de 1997 a febrero de 1998, y cuya posibilidad se debió únicamente a la magnánima cooperación de ambas Fundaciones.

Salamanca, septiembre de 1998



Nietzsche en la época de profesor en Basilea (1876)

I

La filosofía en la época trágica de los griegos

Fragmento, (1873)

[Prólogo (1874)][1]

Cuando se trata de hombres que vivieron en tiempos muy alejados de los nuestros nos basta el hecho de conocer sus fines para aprobarlos o censurarlos en conjunto. Pero si esos hombres se hallan más cercanos, establecemos un juicio basándonos en los medios con los que pretenden alcanzar sus fines. A menudo desaprobamos estos fines, pero amamos a tales hombres a causa de sus medios y de la forma de su voluntad que los caracteriza. Los sistemas filosóficos sólo son enteramente verdaderos para sus fundadores; para los filósofos posteriores son, por lo general, un gran error, y para las mentes un tanto más débiles, únicamente un conjunto de yerros y verdades. El máximo objetivo, en cualquier caso, lo consideran una equivocación y, por lo tanto, algo rechazable. He aquí la razón de que muchos hombres desaprueben al filósofo; porque su propósito no es el suyo; se trata de los

más lejanos. En cambio, a quien goza frecuentando a los grandes hombres, también le regocijará el contacto con aquellos sistemas, por muy erróneos que sean: y es que éstos poseen un punto en sí absolutamente irrefutable, un tono personal, un color, merced al cual podemos reconstruir la figura del filósofo, del mismo modo que observando determinadas plantas y el entorno en que crecen podemos inferir las características del suelo que las produce. En todo caso, *esta* manera de vivir y de considerar los asuntos humanos existió alguna vez, fue posible: el «sistema», o por lo menos una parte de ese sistema, es la planta de aquel suelo...

Narraré de forma muy sencilla la historia de aquellos filósofos: sólo quiero extraer de cada sistema ese punto que constituye un fragmento de *personalidad* y que como tal pertenece a esa parte irrefutable e indiscutible que la historia tiene el deber de preservar. Se trata de un primer paso para recuperar y reconstruir mediante comparaciones aquellas naturalezas y para lograr finalmente que resuene de nuevo la polifonía del carácter griego. Mi tarea consiste en sacar a la luz aquello que estamos obligados a *amar y a venerar para siempre* y lo que jamás nos será robado mediante otro tipo de conocimiento posterior: el gran hombre.

[Nuevo esbozo de prólogo (1879)][2]

Esta tentativa de narrar la historia de los filósofos más antiguos de Grecia se distingue de otros intentos análogos por su brevedad. Ésta se logra al recordar de cada filósofo sólo una pequeña parte de sus enseñanzas, es decir, mediante una cierta falta de exhaustividad. Pero las teorías que hemos seleccionado son aquéllas en las que con más fuerza resuena la personalidad del hombre que las ideó; sin embargo, una relación completa de todas las posibles tesis que se atribuyen a cada filósofo, como acostumbra hacerse en los manuales, conduce, de todos modos, a una cosa segura: el oscurecimiento de lo personal. He aquí la razón por la que tales exposiciones resultan tan aburridas; y es que lo único que puede interesarnos de sistemas que ya fueron refutados es, precisamente, lo personal, pues esto es lo único eternamente irrefutable. Con tres anécdotas es posible configurar el retrato de un hombre; intento tomar, por lo tanto, tres anécdotas de cada sistema, y dejo a un lado el resto.

1

Existen enemigos de la filosofía; y es bueno escucharlos, sobre todo cuando desaconsejan la metafísica a los cerebros enfermos de los alemanes, y cuando les predican la purificación mediante la *physis*, como Goethe, o la curación mediante la música, como Richard Wagner. Los médicos del pueblo reprueban la filosofía; pero quien quiera justificarla tendrá que explicar para qué propósito sirvió y sirve a los pueblos sanos. En caso de lograrlo, tal vez los mismos enfermos lleguen a comprender la razón de que la filosofía les perjudicara precisamente a ellos. Existen, ciertamente, buenos ejemplos de salud, alcanzada sin haber recurrido a la filosofía, o a causa de haberla utilizado de forma muy moderada y casi juguetona; los romanos, por ejemplo, vivieron su mejor época sin filosofía. Pero ¿dónde se encuentra el ejemplo de un pueblo enfermo al que la filosofía le haya devuelto la salud perdida? Allí donde la filosofía se mostró como una ayuda, como algo salvador, como algo protector, fue siempre con los sanos; a los enfermos los volvió aún más enfermos. En un pueblo desmembrado donde la relación de los individuos con respecto a la comunidad es nula, jamás ayudó la filosofía a que los ciudadanos anudasen sus relaciones de forma más consciente y vigorosa. Cuando alguien quiso apartarse y trazar a su alrededor el cerco de su autosuficiencia, la filosofía se mostró siempre dispuesta a aislarlo todavía más y a destruirlo mediante el aislamiento. La filosofía es peli-

grosa allí donde no está en plena posesión de sus derechos: sólo la salud de un pueblo, pero no de cualquier pueblo, le confiere su legitimidad.

Volvamos ahora nuestra mirada hacia una autoridad suprema que pueda establecer qué se entiende por «sano» en un pueblo. Los griegos, en tanto que pueblo verdaderamente sano, *legitimaron* de una vez por todas la filosofía por el simple hecho de que filosofaron; y, precisamente, lo hicieron con mayor intensidad que todos los demás pueblos. No fueron capaces de abandonar esta ocupación a tiempo, pues incluso en su época más estéril se comportaron como apasionados admiradores de la filosofía, si bien es cierto que bajo tal nombre sólo entendían ya las piadosas sutilezas y las sacrosantas disquisiciones de la dogmática cristiana. Por el hecho de no haber sabido abandonarla a su debido tiempo, ellos mismos fueron los causantes de la mengua de su mérito sobre el mundo bárbaro posterior, pues éste, en la ignorancia e impetuosidad de su juventud, acabó inevitablemente engolfándose entre aquellas redes y urdimbres artificiosas.

En cambio, los griegos sí supieron comenzar a filosofar a su debido tiempo, y esa enseñanza, es decir, cuándo se debe comenzar a filosofar, la transmitieron en mayor medida que ningún otro pueblo. No ciertamente, en la aflicción o la melancolía, como suponen aquellos que achacan este quehacer a la adversidad, sino desde la ventura, en una edad plena de fortaleza; la filosofía surgió de la serenidad y la alegría de una virilidad madura, victoriosa y audaz. Que los griegos hayan filosofado en esta época nos instruye tanto acerca de lo que la filosofía es y debe ser, como acerca de los griegos mismos. Si éstos hubieran sido entonces esos

espíritus sobrios y sabios, prácticos y serenos que con tanto placer imagina el filisteo erudito de nuestro tiempo, o no hubieran vivido más que en una orgía perpetua, como gusta concebir el cabeza de chorlito ignorante, de ningún modo hubiera sido posible que entre ellos brotara el manantial de la filosofía. Como mucho hubiera surgido de allí un arroyuelo anegado enseguida por la arena, o disuelto en niebla, pero jamás el soberbio e impetuoso torrente que conocemos con el nombre de «filosofía griega».

Ciertamente se ha puesto mucho celo en mostrar cuántas cosas descubrieron y aprendieron los griegos en las vecinas tierras orientales, y qué cantidad de conocimientos importaron de allí. Sería, desde luego, un espectáculo curioso el que resultara de colocar juntos a los presuntos maestros orientales y a los posibles discípulos de Grecia, exhibir a Zoroastro junto a Heráclito, a los hindúes junto a los eléatas, a los egipcios junto a Empédocles, o incluso a Anaxágoras entre los judíos y a Pitágoras entre los chinos. En particular, no es mucho lo que se ha demostrado; podría seducirnos esta idea si no se nos importunara tanto con la consecuencia de que la filosofía en Grecia sólo habría sido importada y no nacida de su suelo autóctono y natural, y con la idea de que, en tanto que algo extranjero y extraño, más que ayudar a los griegos los habría arruinado. No cabe cosa más absurda que atribuir a los griegos una cultura autóctona; al contrario: más bien habrá que afirmar que asimilaron para sí enteramente la cultura viva de otros pueblos, de ahí que llegaran tan lejos, pues supieron recoger la jabalina del lugar en que otro pueblo la había abandonado y arrojarla de nuevo más lejos. Los griegos son dignos de admiración

en el arte de aprender provechosamente: tal y como ellos lo hicieron, *deberíamos* nosotros aprender de nuestros vecinos; pero aprender a vivir, no a poner los conocimientos al servicio de una erudición que nos encadena, y ni mucho menos persiguiendo el fin de utilizar lo aprendido como soporte para elevarse más y más por encima del vecino. Las preguntas relativas a los orígenes de la filosofía son absolutamente indiferentes pues en todo origen reina siempre, y por doquier, lo crudo, lo informe, el vacío y la fealdad, mientras que en todas las cosas hay que preocuparse únicamente de los escalafones más altos. Quien, en vez de a la filosofía griega, prefiere entregarse a la egipcia o a la persa, porque esos pueblos fueron quizá «más originales» y, en todo caso, más antiguos, procede tan irreflexivamente como aquellos otros que son incapaces de calmarse hasta no haber reducido la espléndida y profunda mitología griega a un puñado de trivialidades físicas, a sol, tiempo atmosférico, rayos y niebla como si estos elementos constituyeran sus orígenes. O como quienes, por ejemplo, llevados de la cerril veneración por la bóveda celeste de los cabales indogermanos se figuran haber encontrado una forma más pura de religión que el politeísmo de los griegos. El camino que se remonta a los orígenes conduce siempre a la barbarie; y quien se ocupa de los griegos debe tener presente que tanto barbariza el instinto desatado de conocimiento como el odio al saber, y que los griegos, dado su respeto a la vida, dada su necesidad de un ideal de vida, lograron dominar ese instinto insaciable de conocimiento que llevaban dentro... porque querían vivir enseguida lo que habían aprendido; por este motivo filosofaron en tanto que hombres civilizados y

teniendo la cultura y la civilización como propósito. He aquí por qué evitaron crear otra vez los elementos de la filosofía y de la ciencia desde algún tipo de vanidad autóctona. Por el contrario, completaron de tal modo lo que habían tomado prestado, de tal suerte lo engrandecieron, elevaron y depuraron, que ellos mismos acabaron por ser sus creadores pero ya en un sentido mucho más elevado y en una esfera más pura. Ellos fueron ciertamente, los descubridores de las *típicas mentes filosóficas,* con respecto a las cuales la posteridad no ha añadido ya nada que sea esencial.

Cualquier pueblo se sentiría avergonzado ante una pléyade de filósofos tan maravillosa e ideal cual la de los maestros de la Grecia más antigua: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Sócrates. Todos aquellos hombres estaban hechos de una sola pieza, tallados en un solo bloque de piedra. Entre su pensamiento y su carácter domina una estricta necesidad. Para ellos no existió convención alguna, puesto que en aquellos tiempos los filósofos o los eruditos no constituían ninguna clase social. En su magnífica soledad, fueron los únicos que entonces vivían para el cultivo del conocimiento. Todos poseyeron asimismo la virtuosa energía de los antiguos, jamás superada por la posteridad, que los capacitó para crear un estilo propio que cada uno de ellos desarrolló metamorfoseándolo hasta el mínimo detalle y la máxima grandiosidad. Ninguna moda los ayudó haciéndoles más fácil su tarea. Ellos solos constituían pues, lo que Schopenhauer denominó «la república de los hombres geniales» en oposición a aquella otra república «de los doctos»[3]: un gigante llama a sus semejantes a través de los vastos intersticios

del tiempo y, sin que le moleste la vociferante palabrería insustancial de los enanos que crepita bajo todos ellos, continúa eternamente con el desarrollo del sublime diálogo espiritual.

De este sublime diálogo de los genios me he propuesto narrar aquello que la sordera de nuestra época actual podría escuchar y comprender, esto es, bien poca cosa. Me parece a mí que en lo dicho por estos sabios antiguos, desde Tales hasta Sócrates, estaba ya, si bien de forma muy general, todo lo que hoy nosotros definiríamos como típico y característico de lo helénico. Aquellos hombres acuñaron, tanto en sus diálogos como en sus personas, los rasgos más grandes del genio griego; rasgos cuya desvanecida impronta, la copia oral ya confusa de su discurso no es otra cosa que historia griega en su totalidad. Si interpretamos correctamente el conjunto de la vida del pueblo griego, nos encontraremos una y otra vez con el reflejo de la imagen de colores luminosos que destellan sus mayores genios. Mismamente, el primer albor de la filosofía en suelo griego, la sentencia de los Siete Sabios[4], constituye un trazo claro e inolvidable aportado a la imagen de lo helénico. Otros pueblos tienen santos, los griegos tienen sabios. Con razón se ha dicho que un pueblo no se caracteriza tanto por sus grandes hombres como por la manera en que los reconoce y venera. En otras épocas, el filósofo se presenta como un peregrino solitario y accidental marchando al azar a través del más hostil de los ambientes, o bien pasando inadvertido y sigiloso o bien abriéndose paso con los puños apretados. Sólo entre los griegos no es accidental el filósofo. Cuando aparece, allá por los siglos VI y V (a.d.C.) bajo los extraordinarios peligros y las prodigiosas seducciones

que ofrecía una vida secularizada y, por así decirlo, avanzando desde la gruta de Trofonio[5] a través de la abundancia, anteponiendo el placer del descubrimiento a la riqueza y sensualidad de las colonias griegas, intuimos entonces –ahora podemos decirlo– que surge semejante a un noble heraldo que trajera el mismo propósito con el que había nacido en aquel mismo siglo la tragedia y con el fin que nos sugieren los misterios órficos a través de los jeroglíficos grotescos de sus ritos. El juicio de aquellos filósofos sobre la vida y la existencia decía mucho más que cualquier juicio moderno, ya que ellos tenían la vida ante sí en su abundante apogeo y porque para ellos el sentimiento del pensador no se confundía –como para nosotros– en la discrepancia existente entre el deseo de libertad, belleza, grandeza de vida y el impulso hacia la verdad que tan sólo pregunta: «¿Qué es lo verdaderamente valioso de la existencia?» La tarea que ha de cumplir el filósofo en una civilización verdadera, organizada conforme a un estilo propio, es, desde nuestras circunstancias y nuestras experiencias, muy difícil de acertar con claridad, por la sencilla razón de que nosotros no poseemos tal civilización. En definitiva, sólo una civilización como fue la griega puede resolver la cuestión de la tarea del filósofo; sólo una civilización así puede, como ya he dicho, legitimar la filosofía en general, porque sólo ella sabe y puede demostrar por qué y cómo el filósofo *no* es simplemente un peregrino solitario surgido por azar, al que tan pronto se le ve ir en una dirección como en otra. Existe una férrea necesidad que encadena al filósofo a una verdadera civilización; pero ¿cómo será posible algo así cuando no exista tal civilización? En ese caso, el filósofo es tan sólo un

cometa imprevisible, que parte atemorizado, mientras que en los casos más favorables brilla como un astro de primera magnitud en el sistema solar de la cultura. Los griegos legitiman la existencia del filósofo porque sólo entre ellos no es un cometa.

2

Tras estas consideraciones podrá admitirse sin reparo que hable de los filósofos preplatónicos como de un grupo homogéneo y que sólo a ellos dedique esta obra. Con Platón comienza algo completamente nuevo o, por decirlo de otro modo con idéntica justicia, a partir de Platón les falta a los filósofos algo esencial si los comparamos con aquella «república de pensadores geniales» que se extiende de Tales a Sócrates. Quien deseara pronunciarse desfavorablemente acerca de aquellos maestros antiquísimos podría calificarlos de *simples* o unilaterales, y a sus epígonos, con Platón a la cabeza, de *complejos* o multíplices. Más justo y más imparcial sería caracterizar a estos últimos de caracteres filosóficos híbridos y a los primeros de tipos filosóficos puros. Platón mismo constituye el primer gran carácter híbrido y como tal se expresa tanto en su filosofía como en su personalidad. En su doctrina de las ideas se conjugan elementos socráticos, pitagóricos y heracliteanos; he aquí que ya no represente un tipo puro. También en cuanto hombre se mezclan en Platón los rasgos característicos de la distancia y la serenidad soberanas de Heráclito, los de la compasiva melancolía del legislador Pitágoras y los del dialéctico

Sócrates, el conocedor de almas. Todos los filósofos posteriores son de carácter híbrido; y cuando se presenta algo parecido a un carácter unilateral, como ocurre en los cínicos, no se trata ya de un tipo, sino de una caricatura. Más importante es, sin embargo, que son fundadores de sectas y que las sectas que fundaron eran, en general, círculos que se oponían a la cultura helénica que había dominado hasta entonces, así como a su unidad de estilo. Buscan, a su manera, una salvación, mas sólo individual o, a lo sumo, únicamente para los grupos afines de sus amigos y discípulos. La acción de los antiguos filósofos, aunque no eran conscientes de ello, se dirigía a una curación y una purificación a lo grande; el poderoso curso de la cultura griega no debe interrumpirse, ellos se encargaban de librar el camino de los terribles peligros que la acechaban; el filósofo protege y defiende su país. Ahora, desde Platón, el filósofo está en el exilio y conspira contra su patria.

Es una verdadera desgracia que nos haya quedado tan poco de aquellos viejos maestros filósofos y que lo poco que poseemos sea tan incompleto. Como consecuencia de esa pérdida los juzgamos involuntariamente en función de criterios erróneos y, dejándonos llevar por el simple hecho –completamente azaroso– de que Platón y Aristóteles nunca carecieron de copistas y admiradores, tendemos a favorecer a estos últimos en detrimento de sus predecesores. Mucha gente cree en una providencia propia que actúa sobre los libros, un *fatum libellorum:* mas dicha providencia debió de ser, ciertamente, bastante malvada al habernos querido privar de los textos de Heráclito, de la maravillosa poesía de Empédocles, y de los escritos de Demócrito

que elevaban a los antiguos filósofos a la altura de Platón, incluso superándole en ingenuidad; en cambio, para consolarnos de dicha pérdida nos puso en las manos aquellos otros escritos de los estoicos, los epicúreos y los de Cicerón. Es muy probable que se haya perdido para nosotros la mayor y más importante parte del pensamiento griego y su expresión en palabras, un destino que no ha de sorprender a quien recuerde el infortunio sufrido por Escoto Erígena o Pascal y que aún en nuestro siglo tan iluminado condenó la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, como maculatura[6]. Si alguien quiere creer en la existencia de un poder fatal que rige particularmente este tipo de cosas, que así lo haga y que afirme con Goethe: *«Nadie se lamente de lo que es rastrero; que, por más que digan, tiene mucho peso.»*[7] Sobre todo, es más fuerte que el poder de la verdad. La Humanidad produce muy raramente un buen libro en el que se entone con audacia y en libertad la canción de guerra de la verdad, la canción del heroísmo filosófico; y aún así, el hecho de que pueda durar un siglo entero o de que acabe pudriéndose y convertido en polvo depende de los avatares más miserables: por ejemplo, del repentino oscurecimiento de las mentes a causa de convulsiones supersticiosas, o de antipatías personales, y finalmente, acaso de los dedos perezosos de un escriba, o de los gusanos, o de las inclemencias del tiempo. Pero no es nuestro propósito lamentarnos; mejor repitámonos las palabras de consuelo que Hamman dirige a los espíritus cultivados que deploran la pérdida de una obra: *«El artista que consiguió introducir una lenteja por la cabeza de una aguja, ¿tuvo bastante con una fanega de lentejas para ejercitar su habilidad?*

Esta pregunta habría que hacer a todos los doctos que no saben usar las obras de los antiguos de una forma más inteligente que aquel artista las lentejas.»[8] En nuestro caso cabría aún añadir que no necesitamos que nos haya quedado ni una sola palabra, ni una anécdota, ni una fecha más de las que nos han quedado –y lo mismo sucedería si nos hubieran quedado menos– para establecer la tesis de orden general de que los griegos legitimaron la filosofía.

Una época que padece lo que se ha dado en llamar la generalidad del saber, pero que carece de verdadera cultura tanto como su vida carece de una verdadera unidad de estilo, no será capaz de hacer algo mínimamente serio con la filosofía; y esto aunque el mismísimo genio de la verdad la proclamase en las plazas y los mercados. En una época tal, la filosofía no es más que el monólogo erudito del paseante solitario, la rapiña casual de un solo individuo, un oculto secreto de alcoba o la inofensiva cháchara entre viejos académicos y chiquillos. A nadie se le permitirá que satisfaga en sí mismo la ley de la filosofía; nadie vive hoy «filosóficamente», con aquella sencilla fidelidad viril que empujaba a uno de esos hombres antiguos –en el caso, por ejemplo, de que hubiese jurado fidelidad a la Estoa– a comportarse como un estoico en todo su ser y en cada una de sus acciones. Todo filosofar moderno es pura apariencia erudita; es pura política, y es policial; lo mediatizan gobiernos, iglesias, academias, costumbres, modas y cobardías humanas. La práctica filosófica se limita únicamente a suspirar: «¡Si por lo menos la situación fuera de otra manera...!», o al simple conocimiento del «érase una vez». La filosofía carece de legitimidad; por eso, si el hombre moderno fuera

valiente y honesto, tendría que rechazarla y proscribirla con palabras parecidas a las que usó Platón para apartar de su ciudad ideal a los poetas trágicos[9]. Sin duda alguna, del mismo modo que a los poetas trágicos contra Platón, también a la filosofía le queda aún el recurso de la réplica. Si se la obligase a hablar podría aducir algo semejante a esto: «¡Oh, pueblo desafortunado! ¿Es acaso mi culpa si como una hechicera debo vagabundear por los campos y esconderme y disimular como si fuera una pecadora y vosotros mis jueces? Mirad a mi hermano el arte: le va como a mí; hemos venido a parar entre bárbaros y ahora no sabemos ya cómo librarnos de ellos. Aquí carecemos, a decir verdad, de cualquier legitimidad; pero los jueces ante los que clamamos por nuestros derechos también habrán de juzgaros a vosotros y os dirán: ¡Tened primero una verdadera cultura, entonces comprenderéis qué pretende la filosofía y cuál es su poder!»

3

La filosofía griega parece iniciarse con una ocurrencia extravagante, con la tesis de que el agua es el origen y la matriz de todas las cosas. ¿Es realmente necesario mantener la calma y la seriedad ante semejante afirmación? Sí, y por tres razones: la primera, porque la tesis enuncia algo acerca del origen de las cosas; la segunda, porque lo enuncia sin imagen o fabulación alguna; y, finalmente, la tercera razón, porque en ella se incluye, aunque sólo en estado de crisálida, el pensamiento «Todo es uno.» La primera de las razones

enunciadas deja aún a Tales[10] en compañía de la religión y la superstición, mientras que la segunda, sin embargo, lo excluye ya de tal compañía y nos lo muestra como un investigador de la Naturaleza; pero, a causa de la tercera razón, puede considerarse a Tales el primer filósofo griego.

Si Tales hubiera afirmado: «del agua será tierra», tendríamos solamente una hipótesis científica, falsa, pero difícil de refutar. Sin embargo, fue más allá de lo científico. Con la exposición de tal idea monista basada en la hipótesis del agua, Tales no sólo superó el ínfimo nivel de los análisis físicos de su época, sino que los dejó muy atrás al haber dado un verdadero salto de gigante. Las escasas y desordenadas observaciones de tipo empírico que llevó a cabo acerca de la procedencia y la metamorfosis del agua, o, más concretamente, de «lo húmedo», permitieron, o al menos sugirieron, una gigantesca generalización. Lo que allí residía era un axioma metafísico cuyo origen se remonta a una intuición mística, la misma que encontramos en todos los sistemas filosóficos, compilaciones tan sólo de los intentos siempre renovados de expresar mejor un enunciado: «Todo es uno.»

Es asombroso obserbar cuán violentamente obra esta creencia en todo lo empírico: precisamente de Tales puede aprenderse la manera en que procede la filosofía en todas las épocas cuando, impulsada por sus mágicos propósitos, quiere rebasar los intrincados dédalos de la experiencia. Las bases desde las que inicia el salto son muy frágiles, pero la esperanza y el presentimiento dotan de alas a sus pies. La razón calculadora permanece detrás jadeando pesadamente, buscando bases más sólidas desde las que llegar ella también a la

meta deseada, adonde ya arribó la divina compañera. Cabría pensar en dos viajeros ante un furioso torrente del bosque que arrastra piedras en su curso: uno de ellos salta con pies ligeros sirviéndose de las piedras para seguir avanzando en sus saltos, sin preocuparse de que tras él se desprendan y las arrastre la corriente. El otro permanece en la orilla unos instantes sin saber qué hacer: primero tiene que construir una base firme que pueda soportar sus pasos vacilantes y pesados; en principio, se trata de una empresa difícil y, además, ningún dios lo ayuda a cruzar el torrente. ¿Qué es, pues, lo que conduce con tanta rapidez al pensamiento filosófico a su meta? ¿Acaso sólo se diferencia del pensamiento racional y calculador por su capacidad inmediata de sobrevolar grandes espacios? No, una fuerza extraña e ilógica eleva sus pies: la fantasía. Impulsado por ella, salta una y otra vez de posibilidad en posibilidad, al tomarlas provisionalmente por certezas; aunque también, en el transcurso de su vuelo, va asiéndose aquí y allá a algunas certezas verdaderas. Un presentimiento genial le muestra, le hace columbrar desde lejos, que en tal o cual punto concreto se hallan otras posibles certezas. Pero donde más poderosa se muestra la fuerza de la fantasía es en el descubrimiento inmediato y súbita comprensión de analogías. La reflexión aporta posteriormente sus criterios y sus estereotipos buscando lo análogo mediante equivalencias, reemplazando aquello que ha observado en conjunto por las relaciones de causalidad. Pero incluso cuando esta labor de reflexión nunca fuera posible, en el caso de Tales, este filosofar que no se atiene a demostraciones conserva todavía un valor; aunque el filósofo destruya todos los apoyos, todas las bases al sobrepasar la

lógica y la rigidez de la experiencia empírica con la afirmación «Todas las cosas son agua», todavía subsiste un escombro sobrante tras el desmoronamiento del edificio científico, y es justamente en esos escombros restantes donde reside una poderosa fuerza propulsora y, al mismo tiempo, la esperanza de una futura fecundidad.

Obviamente no estoy suponiendo que tal pensamiento entrañe en parte alguna, limitada o debilitada, cualquier tipo de «verdad», ni tampoco lo considero una alegoría; quizá si pensamos en un artista, un pintor o un escultor situado al pie de una cascada y que creyera ver en las formas que saltan ante sus ojos un caprichoso juego acuático en virtud del cual se conformaran figuras y cuerpos de personas y animales, así como máscaras, plantas, rocas, ninfas y ancianos y esto de todas las especies existentes, la afirmación «Todo es agua» se viera plenamente confirmada para él. El valor del pensamiento de Tales radica, en cualquier caso, y aun sabiendo que carece de cualquier tipo de demostrabilidad, en el hecho de que no lo concibió desde un punto de vista mitológico ni alegórico. Los griegos, entre los que Tales se hizo de pronto tan popular, eran cualquier cosa menos realistas, ya que sólo creían en la realidad de los hombres y de los dioses, y consideraban el conjunto de la Naturaleza idéntico a un disfraz, una mascarada o una metamorfosis de esos mismos dioses-hombres. El hombre era para ellos la verdad y el núcleo de las cosas, el resto de la Naturaleza, tan sólo expresión, fenómeno, un juego ilusorio. Por eso mismo era muy difícil que concibieran los conceptos en cuanto meros conceptos y, al contrario que los modernos, quienes sublimaron lo más personal en abstracciones,

para los griegos, las realidades más abstractas se concretizaban sin cesar en lo personal. Mas Tales afirmó: «No es el hombre la realidad de las cosas, sino el agua», y con esto comenzó a creer en la Naturaleza, al menos en tanto que creía en el agua. En cuanto matemático y astrónomo se mostró contrario a lo mitológico y lo alegórico, y aunque con toda su lucidez no alcanzó la pura abstracción al no haber dado con la idea del «todo es uno», y se quedó simplemente en una expresión física, Tales fue, sin duda alguna, una rara excepción entre los griegos de su época. Quizá los órficos, tan extraños y singulares, poseyeran la facultad de crear abstracciones y de pensar sin plasticismo ninguno en un grado más alto que él; pero sólo lograban expresar sus pensamientos mediante la forma de la alegoría. También Ferécides de Tiro[11], muy próximo a Tales tanto en el tiempo como en sus concepciones, planea con su forma de expresarse en el centro de una región en la que se mezclan el mito y la alegoría. Así, por ejemplo, se atreve a comparar la tierra con un roble alado que pende en el aire con sus anchas alas extendidas y que Zeus, tras haber vencido a Cronos, rodea con un riquísimo manto de gala en el que con su propia mano se había entretenido en bordar las tierras, los mares y los ríos.

A la vista de un filosofar tan difícil de traducir a conceptos intuitivos, plagado de tan confusas alegorías, Tales se presenta, en cambio, como un maestro original y creativo que comienza a mirar las entrañas de la Naturaleza sin el apoyo de fabulaciones fantásticas. Si al hacerlo utiliza tanto la ciencia como la certeza para después sobrepasarlas de inmediato, se debe a que, en cualquier caso, esta manera de actuar constituye

un rasgo característico de la mente filosófica. La palabra griega para denominar al «sabio» pertenece por etimología a *sapio,* «me gusta», *sapiens,* «el degustador», *sisyphos,* el hombre del gusto refinado; por lo tanto, la sutileza y el refinamiento en el discernir y el conocer, una gran capacidad de diferenciar, constituyen, según la conciencia popular, el arte propio del filósofo. Sin embargo, el filósofo no es prudente, si es que entendemos como «prudente» al hombre que es capaz de conducir ventajosamente sus propios asuntos; Aristóteles dice con razón que: *«lo que Tales y Anaxágoras saben, son cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos.»*[12] Mediante esta elección de lo «grande, admirable, difícil y divino» se separa la filosofía de la ciencia, del mismo modo que, debido a su predilección por lo inútil, lo hace de la prudencia. La ciencia, sin llevar a cabo tal elección, sin ningún tipo de refinamiento en sus gustos, se precipita sobre todo lo cognoscible impulsada por un deseo ciego de querer conocerlo todo a cualquier precio. El conocimiento filosófico, por el contrario, va siempre tras el rastro de las cosas que se estiman más dignas de sabiduría, tras los conocimientos más grandes e importantes. Pero el concepto de «grandeza» es variable ya sea su ámbito el de la moral o el de la estética; así, la filosofía comienza con una legislación de la grandeza, el acto de nombrar y designar es inseparable de ella. «Esto es grande», dice, y con eso eleva al hombre sobre el deseo desaforado del solo y ciego impulso de conocimiento. Por medio del concepto de grandeza, la filosofía controla ese impulso, pero lo hace también, en mayor medida, en cuanto que considera como algo alcanzable y alcanzado

el más grande conocimiento, el de la esencia y el núcleo de las cosas. Cuando Tales enuncia: «Todo es agua», estremece al hombre y lo hace salir del manoseo vermiforme y de ese trastear por todos los rincones, tan característicos de las ciencias particulares; Tales presiente la solución última de las cosas, y en virtud de semejante presentimiento supera el vil cautiverio, la vulgar torpeza que reside en los grados más ínfimos del conocimiento. El filósofo trata de que resuene en sí mismo toda la armonía del universo, y luego intenta exteriorizarla en conceptos. Siendo contemplativo como el pintor o el escultor, o compasivo, como el religioso, o espía de los fines y de la causalidad, como el hombre de ciencia, sintiéndose impelido hacia el macrocosmos, también posee simultáneamente la presencia de ánimo de quien contempla el mundo con frialdad y se considera su reflejo. Tal presencia de ánimo es la que posee el artista de teatro cuando se encarna en otros cuerpos desde los que habla, y cuando además es capaz de proyectar hacia afuera su metamorfosis mediante los versos que declama. Lo que sería el verso al poeta, es al filósofo el pensamiento dialéctico: este último se aferra a él para asegurar su encantamiento, para petrificarlo. Y del mismo modo que para el autor dramático palabra y verso no son otra cosa que un balbuceo en una lengua extranjera, dada la imposibilidad de expresar mediante ellos toda la riqueza de lo que vive y ve, también la expresión de las profundas intuiciones filosóficas halla su único medio para expresar lo intuido en la dialéctica y la reflexión científica. Se trata, ciertamente, de medios de expresión muy pobres; en el fondo, son también metafóricos: una traducción infiel realizada a una esfera y a

un lenguaje diferentes. Tales intuyó la unidad absoluta del ser, y cuando la quiso comunicar, ¡habló del agua!

4

Mientras que el tipo general de filósofo se asoma en la figura de Tales como envuelto en niebla, la imagen de su gran sucesor nos lo muestra ya con mucha mayor claridad.

Anaximandro de Mileto,[13] el primer escritor filosófico de la Antigüedad, escribió tal y como debe escribir el verdadero filósofo mientras las imposiciones ajenas no le roben la imparcialidad y la ingenuidad: en un grandioso estilo lapidario. Frase a frase, testigo de un nuevo esclarecimiento, expresión de la permanencia en el ámbito de sublimes contemplaciones. El pensamiento y su forma son piedras miliares en la senda que conduce a la más grande sabiduría. Con esa profundidad lapidaria afirmó Anaximandro en cierta ocasión: *«De donde se generan las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; pues esas cosas tienen que expiar sus culpas y ser juzgadas por sus iniquidades en conformidad al orden del tiempo.»*[14] Misteriosa sentencia de un verdadero pesimista, fórmula oracular esculpida en el albor de la filosofía griega, ¿cómo te interpretaremos?

El único moralista serio de nuestro siglo nos llega al corazón en los *Parerga* (vol. II, p. 327), con una consideración similar: *«El criterio adecuado para juzgar a uno de estos hombres es, precisamente, el de que es un ser*

que no debería existir, pero que expía su existencia con toda suerte de vicisitudes y con la muerte: ¿qué puede esperarse de alguien como él? ¿Acaso no somos todos nosotros sino pecadores condenados a muerte? Todos expiamos el hecho de haber nacido, primero con la vida, luego con la muerte.»[15]. P. II, 22 Aquel que descifre esta doctrina surgida de la fisonomía de nuestro común destino, y que reconozca ya la maldad fundamental que constituye el fundamento de toda vida humana sólo en el hecho mismo de que ninguna de estas vidas soporta que se la contemple con atención y se la examine en sus detalles –aunque nuestra época, acostumbrada a la epidemia de las biografías, parece opinar otra cosa más vistosa sobre la dignidad humana–; quien, como Schopenhauer, «desde las cimas del pensamiento indio», ha escuchado la palabra sagrada acerca de los valores morales de la existencia, será difícil que pueda abstenerse de crear una gran metáfora antropomórfica y extraer aquella tristísima doctrina de entre los límites de la existencia humana y aplicarla luego, por analogía, al carácter general de toda existencia. Podrá no ser lógico, pero en todo caso sí algo muy humano y muy del estilo de aquel salto filosófico primitivo al que nos hemos referido, considerar ahora, con Anaximandro, el conjunto de la existencia como una forma culpable de emancipación del ser eterno, como una iniquidad absoluta que cada uno de los seres se ve obligado a expiar con la muerte. Todo lo que es, todo lo que existe, está condenado a perecer, ya pensemos en la vida humana, en el agua, en lo caliente o en lo frío: por todas partes, allí donde puedan percibirse cualidades sujetas a determinación, podemos permitirnos predecir sin temor a equivocarnos, según una gigan-

tesca cantidad de pruebas, el fin de tales cualidades. Por lo tanto, jamás podrá instaurarse como la causa y el principio de las cosas un ser que posee cualidades determinadas y que se compone de ellas; aquello que verdaderamente es, concluye Anaximandro, no puede poseer cualidad o particularidad determinada alguna, pues en ese caso habría tenido que nacer, como todas las demás cosas, y como ellas también estaría obligado a perecer. Para que el devenir no cese, el origen primigenio del devenir tiene que ser indeterminado. La inmortalidad y eternidad de tal ser primigenio no descansa en una infinitud y en una inagotabilidad –como una y otra vez manifiestan los comentaristas de Anaximandro–, *sino en que se ve libre de tales* cualidades determinadas, las cuales conducen a la muerte y la desaparición; por eso lleva también por nombre: «lo indeterminado.»[16] Este ser primigenio así denominado se encuentra más allá del devenir y, precisamente por eso, garantiza la eternidad y el curso ininterrumpido del acontecer. Esta unidad última en aquel «indeterminado», el regazo o la matriz de todas las cosas, sólo puede definirse, evidentemente, de forma negativa en tanto algo a lo que no puede atribuírsele ningún predicado del mundo inmediato del devenir, por lo que podría ser considerado como el equivalente a la «cosa en sí» de Kant.

No obstante, quien pretenda discutir acerca de qué clase de materia será esta materia primordial, si se tratará más bien de algo intermedio entre el aire y el agua, o quizá entre el aire y el fuego, no habrá comprendido en absoluto a nuestro filósofo. Y lo mismo diremos de quienes se preguntan seriamente si Anaximandro no habría pensado su materia originaria quizá como una

mezcolanza de todos los elementos disponibles. Antes bien, debemos dirigir nuestra mirada hacia donde podamos aprender que Anaximandro ya no aborda la pregunta acerca del origen del mundo desde un punto de vista puramente físico; tendremos por lo tanto que volverla hacia la sentencia lapidaria que citamos al principio. Cuando éste ve en la pluralidad de las cosas engendradas una suma de injusticias e iniquidades, se convirtió en el primer griego que tuvo valor para enfrentarse a la maraña de un problema ético muy complejo. ¡Cómo podría perecer algo que tiene derecho a existir! ¿De dónde provienen ese incesante devenir y ese incesante generar? ¿De dónde, aquella expresión de dolor que deforma la faz de la Naturaleza? ¿De dónde procede ese incesante lamento fúnebre que clama desde todos los reinos de la existencia? Anaximandro huyó de ese mundo de injusticia e iniquidad, del impúdico abandono de la unidad originaria de las cosas, a una fortaleza metafísica. Asomándose desde allí, deja vagar muy lejos su mirada, y tras un reposado silencio, se dirige finalmente a todos los seres preguntándoles: «¿Qué hay de valor en vuestra existencia?... Y si acaso no posee nada de valor ¿para qué existís? Por vuestra culpa, creo yo, erráis en esta existencia. Con la muerte habréis de expiarla. Mirad cómo vuestra tierra se marchita; se vacían y secan los mares; los fósiles que encontráis en lo alto de los montes os enseñan hace ya cuánto tiempo se secaron; ahora mismo, ya el fuego destruye vuestro mundo y al fin se consumirá entre el vapor y el humo. Pero una y otra vez habrá de surgir de nuevo otro mundo como éste, uno donde sólo existe lo efímero. ¿Quién será capaz de liberaros de la maldición del devenir?»

A un hombre capaz de formular tales preguntas, cuyo elevado pensamiento deshizo sin cesar el entramado empírico de la realidad con el fin de poder alzarse de inmediato y emprender el más alto vuelo supralunar, ciertamente no tuvo que haberle agradado cualquier clase de vida. Creemos de buena gana en la tradición según la cual Anaximandro gustaba de pasearse con vestimentas particularmente honorables y mostraba en sus maneras y en sus costumbres cotidianas un verdadero orgullo trágico. Vivía tal y como escribía; hablaba tan solemnemente como vestía, alzaba la mano y caminaba como si esa existencia fuera una obra trágica en la que él hubiera nacido únicamente para representar el papel de héroe. En todo esto fue el gran modelo de Empédocles. Sus conciudadanos lo eligieron para que dirigiera una colonia de emigrantes –y quizá se alegraron tanto de honrarlo como de poder enviarlo lejos–. También su pensamiento emigró, e igualmente fundó colonias: en Éfeso y Elea no pudieron ya pasarse sin él; así, aun cuando alguien no se decidiera a permanecer en el mismo sitio donde estaba el filósofo, por lo menos sabía que podía continuar su obra, allí donde, ahora sin él, también se estaba dispuesto a seguir avanzando.

Tales muestra el deseo de simplificar el reino de la multiplicidad reduciéndolo a un puro y simple desarrollo, o a un disfraz de la *única* cualidad existente: el agua. Anaximandro camina aventajándolo con dos pasos de diferencia. Éste se pregunta en primer lugar: «¿Cómo es posible la multiplicidad si sólo existe la unidad eterna?» Y obtiene la respuesta del propio carácter contradictorio y autodestructivo de esa multiplicidad, devoradora y negadora de sí misma. La existencia, según

este carácter, se convierte para él en un fenómeno moral, no es legítima, sino algo que se expía mediante la desaparición, la muerte. Pero luego se le ocurre a Anaximandro la segunda pregunta: «¿Por qué no hace ya tiempo que pereció todo lo existente si es que ha transcurrido ya una eternidad? ¿De dónde proviene esa afluencia constantemente renovada del devenir?» Con el fin de salvarse de tal pregunta, sólo se le ocurre remitirse a posibilidades míticas: el eterno devenir solamente puede tener su origen en el ser eterno. Las condiciones que determinan la caída de ese ser en el devenir de la iniquidad son siempre las mismas; la constelación de las cosas fue hecha una vez, y de tal modo que no cabe concebirse un cese de aquel proceso mediante el cual los seres particulares surgen sin cesar del seno de «lo indeterminado». Aquí se detiene Anaximandro; es decir, se queda en la profundidad de las sombras que, como fantasmas gigantescos, se ciernen sobre la cumbre de tal concepción del mundo. Cuanto más queramos llegar a la solución del problema –cómo es posible que por mediación de la caída lo determinado surja de lo indeterminado, la temporalidad surja de la eternidad, surja de la justicia la injusticia–, tanto más oscura se vuelve la noche que lo circunda.

5

En medio de esta noche mística que envuelve el problema del devenir suscitado por Anaximandro aparece Heráclito de Éfeso, iluminándola con un relámpago divino[17]. «Contemplo el devenir –exclama–, y nadie ha observado con tanta atención como yo ese

fluir eterno y ese ritmo incesante de las cosas. ¿Y qué he visto? Lo que está sujeto a leyes, seguridades infalibles, las órbitas siempre idénticas de lo justo, y tras todas las violaciones de la ley, Erynias[18] justicieras; el mundo entero como escenario en el que rige una justicia demónica que impera desde siempre y a la que se someten todas las fuerzas naturales. Lo que observo no es la condena de las criaturas, la condena de todo aquello que deviene, sino la justificación del devenir. ¿Cuándo se ha manifestado el crimen, la caída, en formas inviolables, en leyes divinas que se reverencian piadosamente? Donde reina la injusticia existe arbitrariedad, desorden, carencia de reglas, contradicción; en cambio, donde sólo reina la ley y la hija de Zeus, Diké, tal y como sucede en este mundo, ¿cómo es que puede ser, además, el ámbito de la culpa, de la expiación, del castigo y, hasta diré más, el patíbulo de todos los condenados?»

De esta intuición extrae Heráclito dos negaciones estrechamente ligadas que sólo salen a la luz mediante la comparación con las tesis de su antecesor. En primer lugar, niega la existencia dual de dos mundos completamente distintos, idea que Anaximandro se vio obligado a aceptar; Heráclito desiste de separar un mundo físico de otro metafísico, un reino de cualidades determinadas de un reino de indeterminación indefinible. Y he ahí que ahora, una vez dado ese primer paso, no pudo ya abstenerse de una mayor intrepidez en la negación: negó el ser en general. En efecto, este mundo único que él conservaba –este mundo protegido por leyes eternas y no escritas, animado por el flujo y el reflujo, inmerso en la férrea cadencia del ritmo– no revela nunca una permanencia, algo indestructible,

un baluarte en la corriente. Más enérgicamente que Anaximandro, exclama Heráclito: «No veo más que devenir. ¡No os dejéis engañar! Depende de la cortedad de vuestra vista y no de la esencia de las cosas que creáis ver tierra firme en medio del mar del devenir y el perecer. Usáis los nombres de las cosas como si éstas gozaran de duración permanente: pero incluso la corriente en la que os bañáis por segunda vez, ya no es la misma en la que os bañasteis la vez anterior.»[19]

Heráclito posee como patrimonio propio y soberano una fuerza extraordinaria de representación intuitiva; en cambio, se muestra frío e indiferente frente a esa otra clase de representaciones que operan a través de conceptos y combinaciones lógicas; esto es, se expresa con intrepidez, con indiferencia y casi con acritud contra la razón, y parece sentir un gozo especial cuando puede contradecirla arguyendo una verdad intuitiva cualquiera. Esto es lo que logra con afirmaciones como: «todo contiene en sí mismo, desde siempre, a su contrario»[20], tan desconsideradamente que Aristóteles acusó a Heráclito ante el tribunal de la razón del mayor de los crímenes al haber atentado contra el principio de contradicción[21]. La representación intuitiva, en cambio, comprende las dos cosas: primero, lo omnipresente en todas nuestras experiencias, el mundo que constantemente se nos impone con todo su colorido y su multiplicidad; luego, las condiciones únicas que hacen posible cualquier experiencia en dicho mundo, el espacio y el tiempo. Pues éstas, aun careciendo de un contenido determinado, pueden percibirse en sí mismas con independencia de toda experiencia, y de forma puramente intuitiva, es decir, pueden ser aprehendidas en sí. Al considerar el tiempo

de esta manera, excluyéndolo de la experiencia, Heráclito hizo de él el monograma más instructivo de lo que, en general, se incluye en el ámbito de la representación intuitiva. Su modo de entender el tiempo es igual, por ejemplo, al modo de comprenderlo de Schopenhauer. Éste manifiesta, repitiendo a Heráclito, que cada instante temporal existe en la medida en que destruye el instante que lo precede, su engendrador, y que a su vez, será destruido con la misma celeridad por el instante que habrá de sucederle; dice asimismo que pasado y futuro son tan vanos como puede serlo cualquier sueño, y que el presente es sólo la línea divisoria inexistente que los separa. Declara al fin que, como con el tiempo, sucede lo mismo con el espacio, y así como con ambos, con todo lo que contienen, con todo aquello que es simultáneamente en el tiempo y en el espacio, que simplemente tiene un ser relativo, y sólo existe por la mediación de otro ser homogéneo, y que, a su vez, dará paso a un tercer ser dotado de idéntica consistencia. Ésta es una verdad de una inmediatez y una claridad absolutas y es accesible a cualquiera en virtud de la intuición; mas, precisamente por eso, es muy difícil de alcanzar racional o conceptualmente. Quien la tiene presente podrá extraer inmediatamente la consecuencia que extrae Heráclito y afirmar con él que la esencia entera de la realidad es acción, y que no es posible que en la realidad exista otra especie de ser, pues no cabe la posibilidad de otra esencia distinta. Esto mismo expresa Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*, I, p. 10): *«Sólo en cuanto acción llena el espacio, llena el tiempo: Su actuar sobre el objeto inmediato condiciona la intuición, que es donde únicamente existe. La consecuencia de la acción de un*

objeto material sobre otro objeto también material sólo será reconocida en cuanto que el último obra sobre el objeto inmediato de distinta manera que obraba antes. Causa y efecto son, por lo tanto, la esencia de la materia: su ser es su actuar. De gran precisión es el vocablo alemán Wirklichkeit [efectualidad- actualidad-realidad][22] *con el que se designa el conjunto de los elementos materiales, mucho más preciso que el de* Realität [realidad][23]. *Aquello en lo que se ejerce la acción es y será siempre materia; su ser y su esencia consisten únicamente en un cambio constante y proporcional surgido de un mutuo intercambio y, en consecuencia, relativo, ya que está basado en una relación que tiene plena validez pero sólo dentro de sus límites; esto mismo ocurre con el tiempo y con el espacio.»*[24]

El devenir eterno y único, la absoluta indeterminabilidad de todo lo real, que constantemente actúa y deviene pero nunca *es,* como enseña Heráclito, es una idea terrible y sobrecogedora cuyo influjo puede compararse a la sensación que se experimenta durante un terremoto de perder la fe en la solidez de la tierra. Se necesita poseer una fortaleza extraordinaria para transformar este hecho en su contrario, esto es, en un sentimiento de lo sublime, de asombro feliz. Esto logró Heráclito al observar el proceso vital del nacimiento y la muerte de los seres y concebirlo como una forma de polaridad, como la escisión de una fuerza dividida en dos actividades cualitativamente diversas, aunque opuestas, tendentes asimismo a una reunificación. Toda cualidad se escinde sin cesar consigo misma y se divide en sus contrarias: pero las cualidades contrarias tienden constantemente a reunificarse. El vulgo cree, sin embargo, reconocer algo inmóvil, acabado, permanente; en realidad lo que ocurre es que en cada instante

residen simultáneamente y emparejados, tanto la luz como la tiniebla, lo amargo y lo dulce, semejantes a dos luchadores de los cuales, a veces uno, a veces el otro, obtiene la ventaja. La miel sería, según Heráclito, dulce y amarga a la vez, y el mundo mismo es una crátera llena de una mezcla que hay que agitar continuamente para que no se descomponga[25]. De la lucha de los contrarios surge el devenir; una determinada cualidad que aparentemente se establece como duradera no es sino la manifestación momentánea de la prevalencia casual de uno de los luchadores sobre el otro; mas no por ello finaliza el combate: continúa sin cesar durante toda la eternidad. Todo sucede conforme a su ley, y es a través de él como se manifiesta la justicia eterna[26]. Esta idea, emanada de las fuentes más puras de donde surgen las criaturas del helenismo, que contempla el combate, la lucha de los contrarios, como el dominio continuo de una justicia unitaria y rigurosa, ligada a leyes eternas, es magnífica. Sólo un griego habría sido capaz de apropiársela para cimentar una cosmodicea. Se trata de la buena Éride[27] de Hesíodo declarada como principio universal; del pensamiento agónico –del griego singular y del Estado griego– transferido desde los gimnasios y las palestras, desde los certámenes artísticos y las luchas de los partidos políticos con el Estado a la esfera de lo universal, en tanto que forma de explicar el mecanismo que logra el movimiento singular del cosmos. Del mismo modo que cualquier griego lucha como si él fuera el único que tuviera razón, como si un juicio infinitamente infalible y seguro determinara a cada instante de qué parte se inclina la victoria, así combaten las cualidades entre ellas, ateniéndose a criterios inviolables, según leyes y proporciones inmanentes. Las cosas

mismas, en cuya consistencia y duración creen las estrechas mentes de los·hombres y los animales, no poseen, de hecho, verdadera existencia; no son sino el relampagueo y los chispazos que originan las espadas que entrechocan en combate, son el fulgor de la victoria en la lucha de las cualidades contrarias.

Esta lucha, que es la esencia del devenir, ese eterno intercambio de victorias, es descrita de nuevo por Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*, I, pág. 175): «*La materia permanente tiene que cambiar sin cesar en tanto que los fenómenos mecánicos, químicos, físicos y orgánicos, siguiendo el hilo de la causalidad, pugnan desesperadamente por manifestarse, disputándose mutuamente la materia que cada uno de ellos necesita para poder expresar, a través de ella, su idea. Esa lucha se observa en todo el conjunto de la Naturaleza, porque en el fondo, ésta no consiste más que en aquélla.*»[28] En las páginas siguientes, Schopenhauer ilustra notablemente esta extraña lucha, pero el tono fundamental del relato es muy distinto del de Heráclito, porque esta lucha constante que para Schopenhauer es una prueba de cómo la voluntad de vivir se autodevora, no es sino un autodesgarrarse de ese oscuro y ciego impulso, al que él caracteriza como un fenómeno terrible, y al que en ningún caso podrá calificarse de venturoso. La materia es tanto el campo como el objeto de esta lucha; las fuerzas naturales tratan de expresarse alternativamente a través de ella de modo semejante a como también lo hacen el espacio y el tiempo, cuya reunión, en virtud de la causalidad, constituye precisamente la materia.

6

Mientras la imaginación de Heráclito medía con ojos gozosos de espectador feliz el universo en perpetuo movimiento, es decir, la «realidad», las innumerables parejas de contrarios enredados en amoroso combate bajo la mirada severa de los árbitros de la lucha, se le ocurrió otra intuición aún más elevada: se sintió incapaz de contemplar por separado ni a los luchadores ni a los jueces. Los mismos jueces le parecían luchar, y los luchadores le parecían juzgarse a sí mismos. Como Heráclito pareciera percibir el eterno dominio de una sola justicia, se atrevió a exclamar: «¡Esa lucha de lo diferente propiamente dicha es la justicia! Y, en general, ¡la unidad es la multiplicidad! Pues, ¿qué son todas las cualidades según su esencia? ¿Son acaso dioses inmortales? ¿Son seres separados que desde el principio obran para sí mismos, sin propósito alguno? Y si el mundo que vemos no es más que un constante nacer y un constante morir que no conoce quietud alguna, ¿no deberían constituir quizá esas cualidades un mundo metafísico de distinta naturaleza? Ciertamente no existirá un mundo de la unidad detrás del ondeante velo de lo diverso, como buscaba Anaximandro, pero sí un mundo eterno cuya esencia es el cambio constante y la pluralidad.» ¿Ha dado Heráclito un rodeo? ¿Acaso ha caído de nuevo en la concepción del orden dualista del mundo que tan arduamente negó, con un Olimpo de innumerables dioses inmortales y demonios –es decir, *múltiples* realidades– y un mundo humano que sólo ve el polvo que despide la lucha olímpica y el

refulgir de las armas divinas, esto es, un devenir? Anaximandro se había refugiado, huyendo precisamente de *las cualidades determinadas*, en la matriz del metafísico «lo indeterminado», ya que tales cualidades han de devenir y perecer, les había negado la verdadera existencia; pero, ¿no debería parecer ahora que el devenir no es sino el resultado visible de la lucha que tiene lugar entre las cualidades eternas? ¿No deberíamos, al hablar de devenir, atribuirlo únicamente a la debilidad natural de la naturaleza humana que imagina verlo, mientras que en la esencia misma de las cosas quizá no exista tal devenir sino sólo una multiplicidad de realidades únicas y que en sí mismas son unitarias e imperecederas?

Éstas son falsas escapatorias, caminos erróneos, muy poco heracliterianos. Éste exclama de nuevo: «¡La unidad es la multiplicidad!» Las cualidades múltiples que percibimos no son ni esencias eternas ni tampoco fantasmas de nuestro intelecto (como aquéllas las pensará más tarde Anaxágoras, como éstos, Parménides); no son ni seres inmóviles soberanos, ni tampoco ilusiones fugaces creadas por el cerebro. La tercera y única posibilidad para Heráclito, no la hubiera podido descubrir nadie mediante la sagacidad dialéctica, ni tampoco mediante ningún tipo de cálculo lógico; y es que lo que Heráclito halló es una rareza incluso en el campo mismo de las incredulidades místicas y las metáforas cómicas. «El mundo es el *juego* de Zeus», o expresado físicamente, es el juego del fuego consigo mismo; sólo en este sentido la unidad es, al mismo tiempo, la multiplicidad.

Para explicar ante todo la introducción del fuego como una fuerza constitutiva del mundo, quiero re-

cordar de qué modo reelaboró Anaximandro la teoría que establecía el agua como origen de las cosas. Otorgando a Tales su confianza en lo esencial y reforzando y desarrollando sus observaciones, Anaximandro no creía, sin embargo, que anterior al agua o, por así decirlo, detrás de ella, dejara de existir algún otro escalafón cualitativo. Le parecía que de lo caliente y de lo frío mismo se constituía lo húmedo, y que por eso lo caliente y lo frío tenían que ser el escalafón cualitativo anterior al agua, tenían que ser, pues, las cualidades originarias que la precedían. El devenir comenzaba con la separación de estas cualidades del ser primigenio, de «lo indeterminado». Heráclito, que en cuanto físico se somete a la preeminencia de Anaximandro, interpreta de nuevo aquel calor de Anaximandro entendiéndolo como un soplo, un hálito o aliento cálido, como un vapor o exhalación seca, y, en definitiva, como el elemento ígneo[29]. De este elemento, del fuego, dice él lo mismo que Anaximandro y Tales habían dicho del agua, esto es, que recorre en innumerables transformaciones el camino del devenir, sobre todo a través de las tres substancias principales: lo caliente, lo húmedo, y lo sólido. Pues el agua, al descender, se transforma en parte en tierra, y al ascender, se convierte en fuego; o, como parece haberse expresado Heráclito más concretamente: del mar se elevan sólo las exhalaciones puras que sirven de alimento al fuego divino de los astros, de la tierra surgen sólo los vapores oscuros y neblinosos de los que se alimenta lo húmedo. Las exhalaciones puras constituyen la transformación del mar en fuego, los vapores impuros, el paso de la tierra al agua. Así se suceden continuamente las dos vías de la metamorfosis del fuego, hacia adelante y hacia atrás,

avanzando y retrocediendo de la una a la otra, o paralelas, desde el fuego hasta el agua, desde ahí a la tierra, de la tierra de nuevo al agua, del agua de nuevo al fuego[30]. Mientras que Heráclito, con respecto a las más importantes de estas representaciones –por ejemplo, que el fuego se mantenga gracias al soplo o exhalación, o que del agua se separen, por una parte tierra y, por otra, fuego–, se manifiesta como seguidor de Anaximandro, también se muestra, a su vez, completamente autónomo e incluso opuesto a él en cuanto que excluye el frío del proceso físico. Anaximandro, sin embargo, lo había situado en el mismo plano de lo caliente, para hacer surgir de ambos lo húmedo. Sin duda alguna, esta exclusión era para Heráclito una necesidad; en efecto, si todo debe ser fuego, entre todas las posibilidades de su metamorfosis no puede darse un estado que resulte ser su antítesis absoluta; por eso, él entenderá lo frío únicamente como un grado de lo cálido; además, pudo demostrar tal interpretación sin dificultad alguna. Pero mucho más importante que esta discrepancia de la doctrina de Anaximandro es otra coincidencia: como éste, Heráclito cree asimismo en una destrucción periódica del universo y en un resurgir también periódico de un nuevo mundo de entre las cenizas del incendio universal que destruyó el anterior. El período en el que el mundo se enfrenta al incendio cósmico y la disolución de aquél en puro fuego será caracterizado por Heráclito, de manera sorprendente, como un deseo y una indigencia, mientras que el ser devorado y absorbido completamente por el fuego se caracterizará como una saturación o saciedad[31]. Queda aún abierta la pregunta de cómo entendió y denominó Heráclito el impulso naciente que posibilita

el nuevo nacimiento del mundo, ese retorno a las distintas formas de multiplicidad. A este respecto, nos parece de gran ayuda el proverbio griego: «La saciedad engendra el crimen (*hybris*)[32]»; de hecho, podemos preguntarnos un instante si tal vez no habría derivado Heráclito de esta *hybris* el retorno a la pluralidad. Tomemos en serio este pensamiento: a la luz de éste, el rostro de Heráclito se transforma ante nuestra mirada, el orgulloso brillo de sus ojos se empaña y en su rostro se imprime un gesto de profunda desdicha, de dolorosa renuncia e impotencia; parece que advirtiéramos entonces por qué la Antigüedad tardía lo llamó «el filósofo que llora». ¿Acaso no será entonces todo el proceso cósmico algo así como un acto punitivo de la *hybris*? ¿La multiplicidad será pues, el resultado de un crimen? ¿La transformación de lo puro en impuro, una consecuencia de la injusticia? ¿No estará ahora la culpa introducida de tal forma en el núcleo de las cosas que aun hallándose libre de ella el mundo del devenir, tenga a la vez que soportar sin cesar sus consecuencias?

7

Aquella palabra tan peligrosa, *hybris*, es en realidad la piedra de toque para todo aquel discípulo de Heráclito, pues aquí ha de probar si comprende a su maestro o lo tergiversa. ¿Existe culpa, injusticia, contradicción y dolor en este mundo?

«¡Sí!», exclama Heráclito, pero sólo para el hombre de inteligencia limitada que ve únicamente lo separado,

y no la unidad; y no para el dios contuitivo. Para éste, todas las cosas y sus contrastes, los contrarios, no conforman más que una totalidad armónica, invisible para el ojo del hombre común[33], pero comprensible para quien, como Heráclito, es semejante al dios contemplativo. Ante su ardiente mirada no queda ni una sola gota de injusticia en el mundo que se expande a su alrededor; incluso Heráclito superará aquella dificultad cardinal –cómo es posible que el fuego puro pueda adoptar formas tan impuras– mediante una metáfora sublime. Un regenerarse y un perecer, un construir y destruir sin justificación moral alguna, sumidos en eterna e intacta inocencia, sólo caben en este mundo en el juego del artista y en el del niño. Y así, del mismo modo que juega el artista y juega el niño, lo hace el fuego, siempre vivo y eterno; también él construye y destruye inocentemente; y ese juego lo juega el eón[34] consigo mismo[35]. Metamorfoseándose en agua y en tierra, lo mismo que un niño construye castillos de arena junto al mar, el fuego eterno construye y destruye y de época en época el juego comienza de nuevo. Un instante de saciedad; luego, otra vez le acomete la necesidad tal y como al artista le oprime y le obliga el deseo de crear. No es el ánimo criminal suscitado por la saciedad, sino el ánimo incesante de jugar el que da vida nuevamente a los mundos. El niño se cansa de su juguete y lo arroja de su lado o de inmediato lo toma de nuevo y vuelve a jugar con él, según le dicta su libre capricho. Mas en cuanto construye, no lo hace a ciegas, sino que ensambla, adapta y edifica conforme a leyes, siguiendo un patrón, y conforme a un orden íntimo.

Sólo el esteta contempla el mundo de esta manera, pues sólo él ha experimentado en su alma de artista y

en el surgimiento de la obra de arte cómo la lucha de la multiplicidad puede llevar en sí misma la ley y la justicia, cómo sólo el creador puede ser activo y mesurado a la vez, y contemplativo con su obra, cómo la necesidad y el juego, la contradicción y la armonía tienen que conjugarse a fin de conferir realidad al nacimiento de la obra de arte. ¿Quién podrá exigirle a tal filosofía una ética con el consabido imperativo «tú debes»? ¿Quién podrá incluso reprocharle a Heráclito tal laguna? Hasta la más ínfima de sus fibras no es el hombre sino necesidad, un ser absolutamente carente de libertad, «no libre», si por libertad se entiende la absurda pretensión de poder mudar arbitrariamente de *essentia* como si se tratara de un traje –pretensión que, hasta ahora, toda filosofía seria ha refutado con la ironía que el asunto se merece–. Que existan tan pocos hombres capaces de vivir en conformidad con el *logos* y que adopten el punto de vista de esa mirada estética que contempla la unidad[36] proviene del hecho de que sus almas son húmedas[37], y de que los ojos y los oídos del ser humano o su intelecto, son muy malos testigos[38] *«cuando un barro húmedo ocupa su alma»*. La razón de que esto sea así es una cosa que Heráclito no se pregunta, como tampoco por qué el fuego se transforma en agua y en tierra. Tampoco tenía motivo alguno (como sí lo tuvo Leibniz) para *tener* que demostrar que este mundo es el mejor de los posibles: le basta saber que es el bello e inocente juego del eón. Incluso considerando al hombre como un ser irracional, no discute, sin embargo, que en toda su esencia se satisfaga la ley de la razón omnipotente que todo lo gobierna. El hombre no asume en absoluto una posición privilegiada en la Naturaleza, cuya mayor representación

es el fuego, metamorfoseado, por ejemplo en astro, en vez del simple ser humano[39]. En tanto que el hombre haya recibido por mediación de la necesidad una parte de ese fuego, poseerá algo de razón; en tanto que lo constituyan agua y tierra, no gozará de ella. El deber de conocer el *lógos* debido al mero hecho de ser hombre, no existe. Mas «¿por qué hay agua y por qué hay tierra?» se trata para Heráclito de un problema más serio que el preguntarse por qué los seres humanos son tan necios o tan malvados. Tanto en el mejor de los hombres como en el peor de ellos se revela la misma legalidad y justicia. Pero si se le formulase a Heráclito la pregunta de por qué el fuego no es siempre fuego, y por qué unas veces es agua y otras tierra, seguramente respondería: «Sólo se trata de un juego. No os lo toméis con tanto patetismo y, sobre todo, ¡no en sentido moral!» Heráclito describe sólo el mundo existente, y se complace en su descripción del mismo modo que se complace el artista en la contemplación del desarrollo de su obra. A Heráclito lo consideran sombrío, melancólico, llorón, oscuro, bilioso, pesimista y, sin duda alguna, muy digno de ser odiado únicamente quienes no tienen motivo para estar satisfechos con la descripción que hace de la naturaleza humana. Mas a éstos les serían adjudicadas con indiferencia, a despecho de sus antipatías o simpatías, de su amor o su odio –carentes de importancia para Heráclito– sentencias como éstas: *«Los perros ladran al que no conocen»*[40], o esta otra: *«Los asnos preferirían los desperdicios del grano antes que el oro.»*[41]

De esos detractores descontentos provienen asimismo las múltiples acusaciones de oscuridad contra el estilo del filósofo; sin embargo, es muy probable

que jamás haya existido un hombre que escribiera de manera tan clara y brillante. Sin duda escribió con gran parquedad y concisión, y por eso, para aquellos lectores que leen con descuido, también con oscuridad. Por lo demás, es completamente inexplicable por qué un filósofo habría de escribir intencionadamente con oscuridad –algo que suele recriminársele a Heráclito– a menos que tenga algún motivo para esconder sus pensamientos, o que sea tan desvergonzado como para disimular su falta de pensamiento con palabras. Si, como dice Schopenhauer, en determinados asuntos de tipo práctico de la vida cotidiana debemos esmerarnos con sumo cuidado en expresarnos con claridad con el fin de evitar malentendidos, al tratar cuestiones tan farragosas, enigmáticas y casi inalcanzables como son éstas de las que se ocupa la filosofía, ¿cómo podría ocurrírsele a alguien expresarse de manera indeterminada, oscura y enigmática? En cuanto a lo que a la concisión se refiere, Jean Paul[42] sostiene una buena teoría: *«En conjunto está justificado que todas las cosas grandes –plenas de significado para la mente excepcional– sólo se expresen muy concisa (y por eso) oscuramente con el fin de que los espíritus simples las declaren absurdos y no puedan penetrar en su significado. En efecto, los espíritus vulgares poseen una odiosa habilidad para no ver otra cosa en la más profunda y rica sentencia que su propia opinión cotidiana.»* Por cierto que, a pesar de ello, Heráclito no se salvó de los «espíritus simples»: ya los estoicos lo interpretaron muy torpemente al reducir su concepción estética fundamental del juego del mundo a otra mucho más banal en la que creían ver representado el finalismo del mundo y, además, otorgando una gran ventaja al ser humano, de ahí que la

física estoica se convirtiera en un craso optimismo que constantemente exige de unos y de otros el *plaudite amici*[43].

8

Heráclito era orgulloso, y cuando a un filósofo le da por ser orgulloso, se trata de un orgullo muy grande. Jamás dirigió su actividad a un «público», al aplauso de las masas o al coro entusiasta de sus contemporáneos. Andar a solas el camino pertenece a la esencia del filósofo. Éste posee la rara característica –en cierto sentido, muy poco natural– de excluir y enemistar a los talentos similares al suyo. Los muros de su autosuficiencia han de ser de diamante a fin de que no se los horade ni se los destruya, puesto que todo, absolutamente todo se moviliza contra él. Su viaje hacia la inmortalidad resulta mucho más fatigoso y molesto que el de cualquier otro; sin embargo, precisamente nadie más que el filósofo alberga mayor seguridad de llegar a alcanzarla… puesto que no sabe en absoluto en qué lugar debería situarse si excluyera las vastísimas alas que planean sobre todas las épocas, ya que el desprecio por el presente y lo inmediato es algo intrínseco a la esencia de la verdadera y grande naturaleza filosófica. El filósofo posee la verdad: la rueda del tiempo podrá girar hacia donde se le antoje pero ya no será capaz de eludir la verdad. Con respecto a esta clase de hombres es importante saber que hubo una época en la que realmente existieron. Por ejemplo, jamás habría que imaginar el orgullo de Heráclito tan sólo como una

vaga posibilidad. Las ansias de conocimiento, características de la esencia de tales hombres, parecen hallarse eternamente insatisfechas y ser insaciables. Por eso nadie que no haya aprendido de la Historia podrá creer en tan mayestático amor hacia sí mismo, ni en una confianza tan inmensa en la certeza de ser el único pretendiente afortunado de la verdad. Los hombres de esta clase viven en su propio sistema solar; allí es donde hay que ir a buscarlos. También un Pitágoras, un Empédocles se trataron a sí mismos con tal consideración sobrehumana, casi con devoción religiosa; mas el vínculo de la compasión que conllevaba la profunda convicción en la transmigración de las almas y en la unidad de todos los seres vivientes condujo de nuevo a estos hombres hacia sus semejantes, animados por el propósito de salvarlos y liberarlos. Sólo podrá adquirirse una ligera idea del sentimiento de soledad que embargaba al eremita efesio del templo de Artemisa si se observa la extraordinaria desolación de la más desierta de las montañas. A él no lo arrebata ningún sentimiento prepotente de compasión, ni tampoco lo conmociona deseo alguno de ayudar, de salvar o liberar a los demás. Heráclito es un astro sin atmósfera. Su ojo llameante, vuelto hacia el interior, extinto y glacial, sólo en apariencia contempla el exterior. En torno a él, las olas de la locura y la perversidad rompen directamente contra el acantilado de su orgullo: el filósofo les vuelve la espalda con repugnancia. Pero incluso los hombres de ánimo sensible evitan esas máscaras que parecen fundidas en cobre. Para comprender a un ser de tal altura hay que imaginárselo en el marco de un santuario retirado, en medio de las imágenes de los dioses, junto a una arquitectura sublime, hierática y

fría. Entre los hombres, Heráclito fue, en tanto que uno de ellos, increíble; y si se le veía prestar atención al juego de unos chiquillos bulliciosos, pensaba algo en lo que jamás pensó hombre alguno contemplando la misma escena: en el juego del gran niño cósmico, en el juego de Zeus[44]. No necesitaba a los hombres, ni siquiera para su conocimiento; no le importaba nada de eso que se le pudiera preguntar a los hombres y que otros sabios anteriores a él se habían preocupado de inquirir. Heráclito hablaba con desprecio de tales coleccionistas de preguntas, en una palabra, de los hombres «históricos.»[45] *«Me busqué y me investigué a mí mismo»*[46], dijo de sí, usando unas palabras que se atribuyen a una consulta oracular, dando a entender que es él, y ninguno de los demás hombres, quien satisface y consuma de verdad el precepto délfico «Conócete a ti mismo».

Lo que él oyó del oráculo lo consideró inmortal, además de sabiduría eterna digna de ser eternamente interpretada y de innegable efecto para todas las generaciones venideras, a semejanza del ejemplo de los discursos proféticos de la Sibila. Tal sabiduría es suficiente para la Humanidad venidera, que habrá de interpretarla como si se tratara de sentencias oraculares del dios délfico que «no dice ni oculta.»[47] Aunque sus vaticinios se enuncien «sin sonrisas, sin ornamentos ni sahumerios», y más bien, con «boca delirante»[48], *deberán* incidir en los milenios venideros. En efecto, el mundo necesita eternamente de la verdad; he ahí por qué necesita eternamente a Heráclito, a pesar de que éste no lo necesitase a él, pues ¿qué le importó al *filósofo* su gloria? ¡Disfrutar de gloria entre esos «mortales que desaparecen sin cesar»! [49], como exclamó con suma ironía. Su

gloria tal vez pueda importar a los hombres, pero no a él. La inmortalidad de la Humanidad lo necesita, mas a Heráclito no le interesa para nada la inmortalidad. Aquello que él observó: *la doctrina de la ley del devenir y del juego en la necesidad* debe ser, a partir de ahora, contemplada eternamente: Heráclito ha alzado el telón de tan inmenso espectáculo.

9

Mientras que en cada palabra de Heráclito se expresan el orgullo y la majestad de la verdad –de la verdad captada mediante la intuición, no de aquella que se alcanza con la escala de cuerda de la lógica–; mientras que con sibilino embeleso Heráclito contempla, pero no escudriña; conoce, pero no calcula, vemos en su contemporáneo *Parménides*[50], si lo comparamos con él, la imagen contrapuesta. Éste encarna también el tipo de un profeta de la verdad; está hecho, por así decirlo, de hielo, no de fuego, y despide a su alrededor una luz gélida y punzante. Es muy probable que sólo ya muy avanzada su edad madura, Parménides tuviera un momento de abstracción absoluta, no turbada por realidad concreta alguna, y absolutamente exangüe; ese momento –antigriego como ningún otro en los dos siglos de la época trágica– del cual surgió la doctrina del ser, se convirtió en la piedra miliar que limita su vida, que la dividió en dos períodos; a su vez, ese mismo momento sirvió también para escindir el pensamiento presocrático en dos partes: a la primera de ellas se la conoce como la época de Anaximandro, y a

la segunda, precisamente, como la época de Parménides. El período más antiguo dentro de la propia filosofía de Parménides lleva impreso todavía el rostro de Anaximandro; en tal período se desarrolla un sistema físico-filosófico surgido como respuesta a las preguntas que formulara dicho filósofo. Cuando Parménides concibió más tarde aquel gélido paroxismo de la abstracción al exponer la sencilla tesis acerca del ser y del no ser, provocó la destrucción de las numerosas doctrinas anteriores que él mismo había sostenido en su propio sistema. Sin embargo, parece no haber perdido por completo su amor paternal por la vigorosa y agraciada criatura de su juventud, de ahí que parezca ayudarse al decir: «Sólo existe una vía recta; pero si alguien desea seguir otra distinta, según mi antigua opinión, se hallará justificada a causa de su cualidad y de su consecuencia.» Con esta escapatoria, Parménides se defiende al conceder un puesto amplio y digno a sus anteriores teorías de carácter físico incluso en su gran poema sobre la Naturaleza, el cual estaba destinado precisamente a proclamar el nuevo conocimiento como la única guía para conocer el camino de la verdad. Esta paternal consideración, mantenida incluso cuando a causa de ella pudiera deslizarse un error, no es sino un resto de sentimiento humano en el marco de una Naturaleza transformada en una máquina de pensar, absolutamente petrificada a causa de la inmovilidad lógica.

Parménides, cuyo trato personal con Anaximandro no me parece inverosímil, cuya procedencia de la doctrina de Anaximandro no sólo me parece creíble, sino evidente, tuvo idéntica desconfianza respecto a la perfecta separación entre un mundo que sólo es y un

mundo que sólo deviene; se trata de la misma separación de la que se había nutrido Heráclito, la misma que había conducido al rechazo del ser. Ambos filósofos buscaron una salida a aquella contraposición y separación de un orden doble del mundo. Aquel salto en lo indeterminado y lo indeterminable con el que Anaximandro se había sustraído de una vez por todas al reino del devenir y de sus cualidades, dadas empíricamente, no resultaba fácil para unas mentes de naturaleza tan autónoma como eran las de Heráclito y Parménides. En primer lugar, trataron de llegar lo más lejos posible y se guardaron el salto para el lugar en el que el pie ya no encontraba apoyo y donde ya no quedaba más remedio que saltar para evitar caerse. Ambos filósofos observaron repetidamente el mundo que Anaximandro había condenado casi melancólicamente y que declaró lugar de crimen e iniquidad a la vez que lugar de expiación de las injusticias del devenir. En su contemplación de este mundo, Heráclito descubrió –como sabemos– qué orden tan admirable y qué regularidad y seguridad se revelan en el devenir; de ahí dedujo que dicho devenir en cuanto tal no puede ser considerado simplemente como algo criminal o injusto. Una mirada muy diferente es la que vierte Parménides; éste compara las cualidades entre sí y cree descubrir que no todas son de la misma especie, homogéneas; y que cabría ordenarlas bajo dos rúbricas distintas. Si por ejemplo confrontaba luz y oscuridad, obtenía como resultado que la segunda cualidad no era, evidentemente, más que la *negación* de la primera; de este modo fue diferenciando las cualidades positivas de las negativas, llevado por una severa preocupación por reencontrar y clasificar aquellas antítesis fun-

damentales en el inmenso reino de la Naturaleza. Su método consistía en lo siguiente: tomaba un par de antítesis, por ejemplo, lo ligero y lo pesado, lo sutil y lo denso, lo activo y lo pasivo, y teniendo por patrón el paradigma de la antítesis luz-oscuridad, clasificaba una de las cualidades elegidas como positiva si se correspondía con la luz, y como negativa si se correspondía con la oscuridad. Si tomaba, por ejemplo, lo pesado y lo ligero, esto último quedaba en la parte de la luz, mientras lo pesado, en la parte de la oscuridad; de esta forma consideraba lo pesado como una simple negación de lo ligero, y esto, a su vez, como una cualidad positiva. De tal método emana ya una aptitud adversa y contraria a la evidencia de los sentidos y además un modo de proceder abstracto y lógico. En realidad, lo pesado no deja de imponerse insistentemente a los sentidos como una cualidad positiva, mas esto no parece que le impida a Parménides caracterizarlo como cualidad negativa. Del mismo modo caracterizó como negaciones a la tierra en oposición al fuego, a lo frío en oposición a lo caliente, a lo denso en oposición a lo sutil, a lo femenino en oposición a lo masculino, a lo pasivo en oposición a lo activo. En efecto, ante su mirada nuestro mundo se divide en dos esferas separadas, la que abarca las cualidades positivas –de carácter luminoso, fogoso, ligero, sutil, activo, masculino– y aquella otra de las cualidades negativas. Estas últimas denotan sólo la carencia, la ausencia de las positivas. Parménides describe la esfera en la que faltan dichas cualidades positivas como oscura, terrestre, fría, pesada, densa y, en general, como de carácter femenino y pasivo. En vez de las expresiones «positivo» y «negativo», utilizaba los términos «ser» y «no ser», llegando de

esta forma a la tesis que, en oposición a Anaximandro, sostiene que este mundo nuestro contiene algo que «es»; y, por supuesto, también algo que «no es». Lo que «es» no debe buscarse fuera del mundo ni más allá de nuestro horizonte, sino ante nosotros y a nuestro alrededor; todo devenir contiene siempre algo que «es» y está constantemente en actividad.

Con todo, a Parménides le quedaba aún por realizar la tarea de responder con precisión a la pregunta: «¿Qué es el devenir?» Y éste fue el momento en que tuvo que saltar para no caerse, aunque para naturalezas como la de Parménides, tal vez cada salto sea ya como una caída. En definitiva, aquí nos adentramos ya en la niebla, en la mística de las *qualitates occultae* [cualidades ocultas] e, incluso, un tanto en la mitología. También Parménides, lo mismo que Heráclito, contempló el devenir universal y el constante acontecer donde nada permanece; sólo halló explicación a aquella inestabilidad universal culpando de ella a lo que «no es». Y es que, ¿cómo podría ser culpable de esa inestabilidad lo que «es»? Mas, por otra parte, lo que nace y deviene tiene que nacer con la ayuda de lo que «no es», pues lo que «es», es y está siempre ahí y no podría surgir por su propio impulso de sí mismo, ni tampoco puede aclarar el nacimiento. He ahí, pues, que tanto la muerte como el nacimiento haya que atribuirlos a la intervención de las cualidades negativas. El hecho de que aquello que nace posea un contenido y que lo perecedero lo pierda presupone que las cualidades positivas –esto es, justamente aquel contenido– participan, en cualquier caso, de ambos procesos. En una palabra, se obtiene el principio siguiente: «En el devenir son necesarios tanto el ser como el no ser; cuando

ambos actúan conjuntamente, acontece el devenir.» Pero, ¿cómo pueden llegar a emparejarse lo positivo y lo negativo? ¿No deberían, en cambio, rehuirse el uno al otro eternamente e impedir así la posibilidad de todo devenir? Aquí apela Parménides a una *qualitas occulta,* a una mística atracción mutua de los contrarios, gracias a la que se acercan y se atraen; materializa tal paradoja aplicándole el nombre de Afrodita y por medio de la atracción conocida empíricamente existente entre lo masculino y lo femenino[51]. El poder de Afrodita es el causante de la unión de los contrarios, el que posibilita la unión del ser con el no ser. El deseo es lo que une a los elementos contrarios, que se odian, y los incita a la pugna; el resultado es un devenir. Si se satisface el deseo, el odio y el antagonismo íntimo separan de nuevo lo que «es» y lo que «no es», y en tal caso es cuando dice el hombre: «Tal cosa perece.»

10

Pero nadie puede manejar impunemente tan terribles abstracciones como estas de «lo que es» o «lo que no es»; la sangre se hiela poco a poco a su contacto. Hubo un día en que Parménides tuvo una idea singular que parece haber dejado sin valor a todas sus anteriores combinaciones, hasta el punto de que quiso deshacerse de ellas como quien se deshace de una bolsa llena de viejas monedas en desuso. Suele admitirse que fue una influencia externa y no la sola lógica interna proporcionada por conceptos tales como «ser» y «no ser» lo que contribuyó al descubrimiento de aquel día;

esto es, se cree que algo de suma importancia fue la familiaridad de Parménides con la teología del viejo *Jenófanes* de Colofón[52], rapsoda que había viajado mucho y cantor de una divinización mística de la Naturaleza. Jenófanes tuvo una vida extraordinaria como poeta errante, y gracias a sus viajes se convirtió en un hombre sabio y, a su vez, digno de enseñar a los demás; era un hombre que sabía preguntar y narrar; de ahí que Heráclito lo contara entre los individuos de gran erudición y, sin duda, entre las naturalezas «históricas», conforme al sentido que ya explicamos. De dónde le vino y cuándo le acometió a Jenófanes esa vena mística de «lo uno» y la eterna quietud, es algo que no se sabrá nunca; tal vez se trate simplemente de la concepción de un anciano, convertido ya en sedentario, a quien después de la agitación de sus viajes y tras haber aprendido e investigado sin cesar, se le presenta en el alma el punto máximo y supremo representado en la visión de una paz divina, la visión de la permanencia de todas las cosas en el seno de una primigenia quietud panteísta. Por otra parte, me parece puramente casual que precisamente en el mismo lugar, en Elea, vivieran juntos durante mucho tiempo dos hombres que tenían en mente una concepción de la unidad: no fundaron escuela alguna, ni tenían en común algo que hubieran podido aprender el uno del otro y transmitirlo luego a otros discípulos. En efecto, el origen de la doctrina de la unidad es en uno muy distinta, casi contraria, al origen de la del otro; y si uno de ellos llegó a conocer la del otro, tuvo primero que traducirla a su propio lenguaje para poder comprenderla. En todo caso, es con dicha traducción como se pierde lo específico de la otra doctrina. Mientras que

Parménides llega a concebir la unidad del ser únicamente por medio de una presunta concatenación lógica, trayéndola del concepto de ser y de no ser, Jenófanes es, en cambio, un místico religioso que con su unidad mística pertenece con toda propiedad al siglo VI a.C. Aunque no poseía una personalidad tan revolucionaria como la de Pitágoras, demostró con sus andanzas, lo mismo que éste, que poseía un impulso similar y una tendencia idéntica a hacer mejores a los hombres, a liberarlos y salvarlos. Jenófanes es el maestro ético, pero todavía varado en la escala de los rapsodas; en tiempos posteriores hubiera sido un sofista. En su valerosa condena de las costumbres y de los valores vigentes no tiene en Grecia quien se le compare: además, no se retiró en modo alguno a la soledad, como fue el caso de Heráclito y Platón, sino que se presentó ante un público al que criticó su jubilosa admiración por Homero, su apasionada propensión a los honores de los festivales gimnásticos, su culto a piedras con forma humana, al que acusó y recriminó sus debilidades con cólera e ironía, aunque sin mostrar con ello el espíritu pugilístico de un Tersites[53]. Con él, la libertad del individuo alcanza su cima; y en el abandono casi ilimitado de todas las convenciones que lo caracteriza, se encuentra más cercano a Parménides que con aquella suprema unidad última, que había contemplado una vez en un estado momentáneo de intuición pura digno de aquel siglo; una «unidad» que con el «ser único» de Parménides acaso tenga en común algo de la expresión y las palabras, mas, desde luego, no el origen.

El estado en el que Parménides descubrió la doctrina del ser fue, evidentemente, un estado muy distinto. En aquel momento y en tal disposición o estado, exa-

minó el efecto conjunto de las dos antítesis que poseía, cuyo deseo y cuyo odio constituían el mundo y el devenir; esto es, examinó tanto el ser como el no ser, las cualidades positivas y las cualidades negativas... y de súbito se quedó perplejo ante el concepto de las cualidades negativas, del no ser. ¿Podrá ser una cualidad lo que no es? O, preguntándolo de una manera más radical: ¿Es que acaso puede ser algo lo que no es? La única forma de conocimiento que intuimos inmediatamente, que concedemos sin condición alguna y cuya negación equivale al absurdo es la tautología A=A. Pero justamente es esta tautología la que le grita despiadadamente: «¡Lo que no es, no es!» «¡Lo que es, es!» De repente, Parménides sintió su vida sobrecargada por el peso de un terrible pecado lógico; sin pensarlo había estado admitiendo constantemente la existencia de cualidades negativas, del no ser absoluto; había estado admitiendo que, en efecto, «A» sería igual a «no A», lo cual, sólo podría fundamentar la absoluta perversidad del pensamiento. Por lo demás, cosa de la que es consciente, la mayoría de los hombres establece sus juicios con semejante perversidad: incluso él mismo participa de ciertos crímenes muy comunes contra la lógica. Pero el propio instante que lo inculpa de tal delito lo ilumina con la gloria de un descubrimiento: ahora posee ya un principio, ha encontrado la llave del secreto del mundo, lejos de todas las ilusiones quiméricas y engañosas de los hombres[54], y ahora puede descender de la mano de aquella firme y terrible verdad tautológica más allá del ser, al abismo de las cosas.

En el camino que lo conduce hacia allí se encuentra a Heráclito: ¡Infeliz encuentro! Para Parménides, conocedor de la máxima importancia de la rígida separación

entre ser y no ser, tenía que parecerle precisamente entonces algo profundamente odioso el juego antinómico de Heráclito; una proposición como «nosotros somos, y al mismo tiempo no somos»[55], «ser y no ser es lo mismo y a la vez no es lo mismo»[56]; una proposición, como decimos, que enturbiaba y confundía de nuevo lo que él acababa de aclarar y establecer, no podía sino hacerle montar en cólera: «¡Fuera, pues, con esos hombres que parecen tener dos cabezas[57] y que, sin embargo, nada saben!», exclamó. «Para ellos, todo fluye, todo está en el río, ¡también su pensamiento! Observan las cosas boquiabiertos, pero sin duda están tan ciegos como sordos puesto que de ese modo mezclan los contrarios!»[58] La necedad de la masa, que glorificaba aquellas absurdas antinomias y las elogiaba y ensalzaba como la cima de toda sabiduría constituía para él un experiencia dolorosa e incomprensible.

Entonces se sumergió en las gélidas aguas de sus temibles abstracciones. Aquello que es verdadero tiene que ser en un eterno presente; de eso no podrá decirse: ni «fue», ni «será»[59]. Lo que es, no puede haber nacido, pues, ¿de dónde procedería? ¿De lo que no es? Pero esto no es nada, y por consiguiente tampoco de ahí puede surgir «algo»[60]. ¿Del ser? Éste no haría más que producirse a sí mismo. Otro tanto sucede con el perecer. Tan imposible es éste como el nacer y el devenir, como todo crecimiento o toda disminución. En general, es válido el principio: «todo aquello de lo que puede decirse "ha sido" o "será", no es[61]; mientras que de lo que es, jamás podrá decirse no es.» El ser es indivisible, y es que ¿dónde se hallaría, entonces, la segunda fuerza que sería necesaria para dividirlo? El ser es inmóvil, pues ¿hacia adónde podría moverse[62]? No puede

ser ni infinitamente grande ni infinitamente pequeño ya que es algo perfecto y acabado, y algo acabado y perfecto al que se le atribuya la infinitud como un don es una contradicción. Así pues, el ser se encuentra como flotando; es limitado, perfecto y acabado, es inmóvil, aunque se mantiene en equilibrio; además es idéntico en su perfección en todos y cada uno de sus puntos, como una esfera[63]. El ser no se ubica en espacio alguno, ya que, de darse algo así, tal espacio sería un segundo ser. Es imposible que existan varios «ser», varios «lo que es»; de ser así, para poder diferenciar y dividir unos de otros tendría que existir entre ellos algo que no fuera ser: una suposición que se anula a sí misma. Por lo tanto, lo único que existe, lo único verdadero, es la eterna unidad.

Mas cuando Parménides volvía su mirada otra vez al mundo del devenir –cuya existencia ya había tratado él de comprender anteriormente por medio de un gran cúmulo de combinaciones muy significativas– se encolerizaba contra sus ojos, que sólo ven el devenir, y contra sus oídos, que únicamente lo oyen. «¡Mas no obedezcas a tus necios ojos» –así reza ahora su imperativo– «ni tampoco al eco de tus oídos, ni a la lengua; antes bien, examínalo todo con el poder de tu pensamiento!»[64] Con esto lleva a cabo la primera crítica del aparato del conocimiento, crítica de todas formas importantísima, aunque luego se revele insuficiente y fatal en sus consecuencias: con eso escindió limpiamente los sentidos de la facultad de pensar y abstraer como si se tratara de dos actividades dispares; incluso destruyó el intelecto como tal y alentó la tan errónea distinción entre «cuerpo» y «espíritu» que, sobre todo desde Platón, pende como una maldición sobre la filosofía.

Todas las percepciones de los sentidos, afirma Parménides, no engendran más que engaños, ilusiones; la mayor de sus falsedades consiste, precisamente, en que hacen creer que existe el no ser, en que transmiten la sensación de que también el devenir tiene un ser. Toda la pluralidad y el colorido del mundo que percibimos a través de nuestros sentidos, el cambio incesante de sus cualidades, el orden en que aparecen los fenómenos opuestos, todo ello es rechazado sin piedad, acusado de ser falso reflejo y vana ilusión; de todo eso no puede aprenderse nada; así, todo el afán y toda la fatiga que se invierten en el conocimiento de ese mundo nulo y mentiroso, no servido sino a través de la intuición de los sentidos, no es más que un puro despilfarro. Quien así juzga, de manera tan general como lo hizo Parménides, deja con ello de ser un investigador de la Naturaleza propiamente dicho; su interés por los fenómenos se marchita y en su interior se va gestando un odio provocado por la imposibilidad de no poder liberarse ni siquiera a sí mismo del eterno engaño de los sentidos. Sólo en las ampulosas y etéreas abstracciones, en las cuencas vacías de los conceptos más indeterminados residirá entonces la verdad, atrapada como en una tela de araña: junto a tal «verdad» se sienta ahora el filósofo, también él exangüe, semejante a una abstracción e inmerso en un maremagno de fórmulas. Pero la araña desea la sangre de su presa, mientras que el filósofo parmenídeo, odia precisamente la sangre de la suya: repudia la sangre del conocimiento empírico por él inmolado.

11

Y esto era un griego cuya vida florece más o menos justo en tiempos de la revolución jónica. Un griego de aquella época podía huir de la realidad multiforme y plena de riqueza como de un simple esquematismo fantasmagórico e ilusorio engendrado por la imaginación, acaso no como Platón, en la región de las Ideas Eternas, en el taller del artesano del mundo, con el propósito de deleitarse la vista con las formas originarias de las cosas, inmaculadas e indestructibles, pero sí en la quietud mortal, en la gélida rigidez de ese concepto de «ser», un concepto vacío y que no dice nada. Nosotros nos guardaremos de interpretar un hecho tan extraordinario según falsas analogías. Esa huida no era un mero abandono, un escapar del mundo en el sentido de los filósofos de la India; no la animaba una convicción de profunda religiosidad acerca del dolor, la caducidad y la precariedad de la existencia; el griego no aspiraba a aquella meta suprema, al altísimo fin de la paz absoluta del ser, a esa inmersión mística en una representación estática y edulcorada que todo lo colma y que constituye un enigma y un escándalo para el hombre común. El pensamiento de Parménides no posee nada de ese enervante y misterioso perfume indostánico del que quizá ni el pensamiento de Pitágoras ni el de Empédocles carecen en absoluto. Lo maravilloso de aquel acontecimiento, de aquella época es, precisamente, esa deformidad sin alma, inodora e incolora, esa enorme carencia de sangre, de religiosidad, de calor ético, esa abstracción y ese esquematismo...

¡en un griego! Sobre todo la terrible energía de esta aspiración, de este impulso hacia la *certeza,* en una época extremadamente versátil y fantástica, cuyo pensamiento era aún el pensamiento mítico. «¡Concededme una única certeza, oh, dioses!» –ésa parece ser la plegaria de Parménides– «¡Aunque sea sólo una tabla en medio del océano de la incertidumbre, lo suficientemente ancha como para tenderme sobre ella...! ¡Quedaos vosotros con todo y dadme a mí únicamente esa simple, pobre y vacía certeza!»

La filosofía de Parménides preludia ya el tema de la ontología. Jamás en parte alguna le ofreció la experiencia la existencia del «ser» tal y como él lo pensara; dedujo que tenía que existir únicamente por el hecho de poder pensarlo: una inferencia basada en el presupuesto de que poseemos un órgano del conocimiento que penetra en la esencia de las cosas y que es independiente de la experiencia. La materia de nuestro pensamiento, según Parménides, no descansa en la intuición, sino que proviene de otro lugar cualquiera, de un mundo suprasensible al que podemos llegar directamente a través del pensamiento. Aristóteles, en cambio, alegó en contra de todas estas inferencias similares que la existencia [*Existenz*], el ser de las cosas [*Dasein*], jamás pertenece a la esencia[65]. Precisamente por eso, es imposible deducir del concepto «ser», cuya *esencia* es tan sólo el ser, una *existencia* del ser. La verdad lógica de esa antítesis entre «ser» y «no ser» es absolutamente vacía si no puede darse el objeto que descansa en su base, esto es, la intuición de la que, por medio de la abstracción, se derivó; sin este regreso a la intuición, la verdad lógica no será más que un juego de representaciones que no conducirá al conocimiento de ninguna

realidad, a ningún hecho fáctico, del cual, en suma, no se seguirá conocimiento alguno. Pues el simple y puro criterio de la verdad, tal y como enseña Kant, es decir, la concordancia de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, es, sin duda alguna, la *conditio sine qua non* [condición imprescindible], es decir, la condición negativa de toda verdad: más allá de esto no puede llegar la lógica, y el error, que no tiene que ver con la forma, sino con el contenido, tampoco puede descubrirlo la lógica mediante ninguna piedra de toque[66]. En cuanto se busca el contenido de verdad lógica de la proposición «lo que es, es; lo que no es, no es», no existe realidad alguna que se adapte a tal antítesis específica. Puedo afirmar de un árbol: «Es», tanto como, si en comparación con otra serie de cosas diferentes, digo: «Será», si lo comparo consigo mismo pensando en otro momento temporal; y del mismo modo puedo afirmar «Todavía no es un árbol» mientras observo un arbusto. Las palabras son sólo símbolos de las relaciones recíprocas entre las cosas, y también de las cosas con respecto a nosotros, y jamás llegan a palpar la verdad absoluta. La misma palabra «ser» indica sólo la relación general que conjuga todas las cosas entre sí, y lo mismo sucede con las palabras «no ser». Mientras no se pruebe la existencia misma de las cosas, la relación recíproca de unas cosas con otras, lo que llamamos «ser» y «no ser» tampoco servirá para acercarnos ni un solo paso más a la tierra de la verdad. Mediante las palabras y los conceptos jamás llegaremos a mirar tras el muro de las relaciones, en algo así como algún fabuloso principio primordial de las cosas; y ni siquiera en las formas puras de la intuición y del entendimiento, en el tiempo, el

espacio y la causalidad, obtendremos algo que se parezca a una *veritas aeterna* [verdad eterna]. Es absolutamente imposible para el sujeto ver y conocer cualquier cosa fuera de sí mismo; tan imposible que «conocer» y «ser» son las esferas más contradictorias que existen. Y si Parménides, dentro de la ingenua e inexperta crítica del conocimiento de aquella época, se permitió imaginar que podía arribarse a un ser-en-sí partiendo de un concepto eternamente subjetivo, hoy, en cambio, después de Kant, no es sino muestra de una desvergonzada ignorancia que todavía se pregone aquí y allá como tarea de la filosofía, sobre todo entre teólogos mal informados, «abarcar lo absoluto con la conciencia»; y esto, por lo general, en la fórmula: «Lo absoluto está ya presente, ¿cómo si no podría buscárselo?»; como se ha expresado Hegel, o con la variación de Beneke[67]: «El ser tiene que habérsenos dado de alguna manera; de alguna forma tenemos que poder alcanzarlo, pues, si no, ni siquiera poseeríamos su concepto.» ¡El concepto del ser! ¡Como si éste no revelase ya en la etimología de la palabra su origen miserable y empírico! Pues «*esse*» sólo significa, en definitiva, «respirar». Cuando el hombre usa esta palabra a propósito de otras cosas, no hace sino transferir la convicción propia de que él mismo es quien respira y vive por medio de una metáfora, esto es, por medio de algo carente de lógica, a las demás cosas, entendiendo la existencia de éstas asimismo como un respirar según la analogía humana. Enseguida, pues, se anula el significado original de la palabra, aunque siempre queda de él lo suficiente como para que el hombre se represente el ser de las demás cosas según su propia analogía, es decir antropomórficamente, y en todo caso mediante

transferencia ilógica. Todavía para el hombre, es decir, prescindiendo de aquella transferencia, la proposición «yo respiro, luego existe un ser» es del todo insuficiente: contra ella cabrá hacerse la misma objeción que debe hacerse contra el *ambulo, ergo sum,* o *ergo est* [«ando, luego existo», o «luego, es»].

12

El otro concepto, de mayor contenido que el de «ser» y asimismo descubierto ya por Parménides, aunque éste no lo empleara con tanta habilidad como su discípulo Zenón[68], es el de «infinito». No puede existir algo infinito: puesto que de admitir tal suposición se obtendría el concepto completamente contradictorio de una infinitud finita. Como nuestra realidad, el mundo presente, posee por todas partes el carácter de aquella infinitud completa y finita según su esencia; en su interior, pues, se manifiesta una contradicción con respecto al ámbito de la lógica y, por eso, dicha realidad no será más que ilusión, engaño, fantasma. Zenón, particularmente, se servía del método de la demostración indirecta; así, por ejemplo, afirmó: «No puede existir movimiento alguno de un lugar a otro; pues si existiera, tendría que haber una infinitud finita, lo cual es imposible.» En una carrera entre Aquiles y una tortuga, aquél ya no podrá alcanzarla sólo con que ésta le lleve una pequeña ventaja: en efecto, pues sólo para alcanzar el punto desde el que partió la tortuga, Aquiles tendría que haber recorrido ya un número infinito de espacios; esto es, primero, la mitad de

aquel espacio, luego, la cuarta parte, después, la octava, a continuación la dieciseisava, y así *in infinitum.* Pero como lo cierto es que el héroe alcanza efectivamente a la tortuga, no será tal suceso más que un fenómeno ilógico, en cualquier caso algo carente de verdad, algo no real, nada que posea un ser verdadero, sólo una ilusión; pues jamás será posible que alguna vez llegue a concluirse lo que es infinito. Otra forma muy popular de expresar la misma teoría es con el ejemplo de la saeta voladora que está en movimiento y al mismo tiempo permanece inmóvil. En cada instante de su curso, la saeta ocupa una posición, ocupa un espacio, y mientras lo ocupa, se halla en reposo. Mas, ¿será la suma de esos infinitos estados de reposo igual a la del movimiento? ¿Acaso la quietud infinitamente repetida sería movimiento, es decir, su propia contradicción? La infinitud se utilizará aquí como si se tratara del ácido nítrico de la realidad: esto es, como si fuera el disolvente que la hace desaparecer. Si los conceptos son sólidos, eternos, y algo «que es» –pues el ser es algo inseparable del pensar para Parménides–, si lo infinito jamás podrá llegar a ser algo acabado y la quietud jamás será movimiento, en ese caso, en realidad, la saeta no vuela en absoluto: no puede moverse en modo alguno de su posición ni de su reposo, ni tampoco habrá transcurrido ningún instante de tiempo desde su partida. O, para expresarlo de otra manera: en eso que se denomina «realidad», aunque, en verdad, sólo se trata de algo con pretensiones de serlo, no existe ni tiempo, ni espacio ni movimiento. En definitiva, incluso la saeta misma no es sino una ilusión, un engaño, y es que ella también proviene de la multiplicidad, de ese mundo fantasmagórico producto de los sentidos, del

reino de lo carente de unidad, de lo «no-uno». Admitiendo que la saeta tuviera un ser, éste sería, desde luego, inmóvil, atemporal, inconmovible, fijo y eterno... ¡Una idea imposible! Admitiendo que el movimiento fuera algo verdaderamente real, no existiría quietud alguna, ni tampoco ningún lugar ocupado por la saeta, es decir ningún espacio... ¡Una idea imposible! Admitiendo que el tiempo fuera algo real, entonces no podría ser sujeto de infinitas divisiones; el tiempo que necesitara la flecha tendría que estar constituido por una cantidad finita de momentos temporales, cada uno de esos momentos tendría que ser un *Atomon*... ¡Una idea imposible! Todas nuestras representaciones conducen a contradicciones desde el momento en que su contenido sea algo que venga dado de forma empírica, extraído del mundo intuitivo, y se tome como *veritas aeterna*. Si existe un movimiento absoluto, entonces no existe un espacio; si existe un espacio absoluto, entonces no existe movimiento alguno; si existe un ser absoluto, entonces no existe la multiplicidad. Si hay una absoluta diversidad, entonces, no existe una absoluta unidad. Por eso debe quedarnos muy claro cuán poco rozamos con esos conceptos el corazón de las cosas o cuán poco deshacemos los nudos de la realidad: mientras Parménides y Zenón, por el contrario, se afianzan en su convicción de la verdad y la validez universal de los conceptos, refutando el mundo intuitivo y considerándolo como la antítesis de esos conceptos veraces y universalmente válidos, como una objetivación de lo ilógico y lo contradictorio. Todas sus demostraciones parten del presupuesto absolutamente indemostrable e inverosímil de que nuestra facultad conceptual constituye el criterio supremo y

decisivo para distinguir el ser del no ser, esto es, para establecer la realidad objetiva y su contrario; tales conceptos no deben ser probados ni corregidos por la realidad –a pesar de que surgen de ella–, sino que, por el contrario, deben medir y juzgar la realidad e, incluso, condenarla en caso de contradicción lógica. Para poder atribuir a los conceptos esta capacidad de juzgar, Parménides tuvo que atribuirles también a ellos mismos el ser único que él había admitido en cuanto tal ser: desde entonces, tanto al pensamiento como a la esfera única, increada y perfecta que era el ser, no cabía ya entenderlas como dos especies distintas, divididas en el ser, puesto que ya no cabía permitirse la existencia de división alguna en el ser. Así llegó a constituirse necesariamente la audaz idea de declarar idénticos al ser y al pensar; ninguna forma de la intuición, ningún símbolo, ninguna metáfora podía acudir aquí en su ayuda; la idea era completamente inimaginable, pero era necesaria, y hasta solemnizaba con su carencia de la posibilidad de ser representada el más excelso triunfo sobre el mundo y las exigencias de los sentidos que fuera posible imaginar. El pensamiento y aquel ser redondo y liso como una bola, masa muerta e inerte por excelencia, tenían, según el imperativo parmenídeo y para susto de toda fantasía, que coincidir e identificarse por entero y ser uno y lo mismo. ¡Pero esta identidad contradice los sentidos! Pues bien, precisamente ésta es la garantía de que no proviene de ellos.

13

Por lo demás, contra Parménides podían alegarse todavía un par de vigorosos argumentos *ad hominen* o *ex concessis,* mediante los que quizá no pudiera llegarse a esclarecer la verdad pero sí a demostrar la no verdad de aquella división absoluta entre mundo de los sentidos y mundo de los conceptos, y asimismo de la identidad entre ser y pensamiento. Primero: si el pensamiento de la razón es real en los conceptos, también tienen que ser reales la pluralidad y el movimiento, puesto que el pensamiento racional es móvil y, por cierto, es éste un movimiento de concepto a concepto, es decir, dentro de un conjunto de una pluralidad de realidades. Contra esto no hay escapatoria alguna, es completamente imposible definir el pensamiento como algo permanente y fijo, como un pensarse-a-sí-mismo –eterno e inmóvil– de la unidad. Segundo: si de los sentidos sólo proviene engaño y apariencia, y si en verdad no existe más que la identidad real entre ser y pensamiento, ¿qué son entonces los sentidos mismos? En cualquier caso, también no otra cosa que apariencia, puesto que los sentidos no coinciden con el pensamiento, y su producto, el mundo sensible, no lo hace con el ser. Pero si los sentidos en sí mismos son apariencia, ¿para quién son apariencia? ¿Cómo pueden engañar aun siendo algo no-real? Lo que no es carece siquiera de la posibilidad de engañar. Así pues, el origen del engaño y la apariencia sigue siendo un enigma, una contradicción. Nosotros llamamos a estos argumentos *ad hominen,* el de la objeción de la razón en

movimiento y el del origen de la apariencia. Del primero se seguiría la realidad del movimiento y la multiplicidad, y del segundo, la imposibilidad de la apariencia según la definición parmenídea; y esto siempre que se presuponga que la doctrina principal de Parménides sobre el ser se admita como fundada.

Esta doctrina principal no dice otra cosa más que esto: sólo lo que es tiene un ser; el no ser, no es. Si el movimiento es un ser tal, entonces de él se diría aquello que es válido para el ser en general y en todos sus casos: que no deviene, que es eterno e indestructible, y que ni aumenta ni disminuye. Pero si con la ayuda de aquella pregunta acerca del origen de la apariencia se elimina de este mundo a la propia apariencia, a la ilusión, y de este modo se defiende de la condena parmenídea el escenario del así llamado devenir, del cambio, esto es, de nuestra polifacética e insaciable existencia, tan rica y variopinta, será necesario caracterizar a este mundo del devenir y del cambio como una *suma* de tales entidades, dotadas a la vez de un ser verdadero y existente para toda la eternidad. Aunque, naturalmente, con esta hipótesis no cabe hablar en absoluto, en sentido riguroso, de un cambio y de un devenir. Pero ahora la multiplicidad posee un verdadero ser, todas las cualidades tienen un ser verdadero, y no menos el movimiento; y de cada momento de este mundo podría decirse –aun cuando tales momentos, elegidos al azar, estuvieran separados unos de otros por milenios– que todas las entidades verdaderas contenidas en este mundo, sin excepción, existen simultáneamente, inmutables, íntegras, y sin aumentar ni disminuir. Un milenio después, este mundo es el mismo: nada se ha transformado. Mas si en alguna ocasión el mundo se

presenta enteramente distinto de como lo fue en otra, no se trata ahora de un engaño, ni siquiera de apariencia, sino de una consecuencia del movimiento eterno. Lo que verdaderamente es se mueve unas veces así y otras de distinta manera, uniéndose y separándose, se mueve hacia arriba y hacia abajo, o de manera imprecisa y confusa.

14

Con esta idea hemos dado ya un paso dentro de la esfera de la doctrina de *Anaxágoras*[69]. Éste eleva en todo su poder las dos objeciones, la del pensamiento en movimiento, y la del origen de la apariencia, en contra de Parménides. Sin embargo, en lo que respecta a su doctrina principal, también a él lo subyugó Parménides del mismo modo que subyugó a todos los jóvenes filósofos e investigadores de la Naturaleza que le sucedieron. Todos ellos niegan la posibilidad del devenir y del perecer, algo que sostiene la creencia popular y que Anaximandro y Heráclito habían admitido con gran circunspección, y no obstante sin reflexión alguna. Un nacimiento mítico a partir de la nada, y un tal perecer en la nada, un tal devenir arbitrario de la nada en algo, una tal alternancia caprichosa, vestirse y desvestirse de cualidades, se considera desde entonces algo absurdo; pero de la misma forma, y por razones idénticas, se considera también absurdo un surgir de la multiplicidad a partir de la unidad, el nacimiento de las cualidades múltiples de una cualidad originaria, y en definitiva, la generación del mundo a partir de

una materia primordial a la manera de Tales o de Heráclito. Se trataba ahora, mucho más, del planteamiento de un nuevo problema: se trataba de transferir a este mundo concreto la doctrina del ser ingenerado e *imperecedero sin tener que recurrir como subterfugio* a la teoría de la ilusión y del engaño a través de los sentidos. Si el mundo empírico no es apariencia, si las cosas no se derivan de la nada y, ni mucho menos, de un algo, entonces esas cosas mismas tendrán que contener *un ser verdadero, su materia y su contenido tienen* que ser necesariamente reales, y todo cambio sólo puede referirse a la forma, esto es, a la posición, al orden, agrupamiento, mezcla y a la separación de estas esencias eternas y existentes simultáneamente. Se trata de algo *parecido al juego de los dados: los dados son* siempre los mismos, sin embargo, cayendo a veces de una manera y a veces de otra, les conferimos significados diferentes. Todas las teorías más antiguas se retrotraían a un elemento primigenio como seno y causa del devenir, *ya fuera* agua, *aire*, *fuego* o «*lo indeterminado*» de Anaximandro. Anaxágoras, sin embargo, sostiene que de lo igual no puede surgir jamás lo desigual y que si se parte de un único ser, nunca se podrá explicar el cambio. Ya sea que pensemos dicha materia como *rarefacta* o como condensada, jamás se alcanzará a través de tal rarefacción o condensación aquello que se quiere aclarar: esto es, la multiplicidad de las cualidades. Pero si el mundo está lleno en verdad de las cualidades más diversas, éstas se verán obligadas a tener un *ser si* es que no *se trata* de *meras ilusiones*; es decir, habrán de tener un ser eterno e inmutable, imperecedero y existente a la vez. No podrán ser ilusión, puesto que la pregunta por el origen de la apariencia

quedaría sin respuesta y hasta se contestaría ella misma con un rotundo «¡No!» Los investigadores más antiguos pretendieron hacer más fácil el problema del devenir al establecer sólo una substancia que trajera en su seno todas las posibilidades de este devenir; en cambio, ahora se dirá: hay innumerables substancias, pero nunca hay más, ni menos, nunca hay nuevas. Sólo el movimiento las mezcla al azar, en un inmenso juego de dados, creando constantemente nuevas combinaciones; ahora bien, que el movimiento sea una verdad y no una ilusión, lo demuestra Anaxágoras basándose en la indiscutible sucesión de nuestras representaciones en el pensamiento, en contra de la tesis de Parménides. Esto es, poseemos de la manera más inmediata posible la evidencia intuitiva de la verdad del movimiento y de la sucesión únicamente por el mero hecho de que pensamos y tenemos representaciones. En todo caso, se aparta a un lado a ese ser uno, rígido, inmóvil, muerto, de Parménides: existe una multiplicidad de seres, y esta convicción es tan cierta como que tal multitud de seres (existencias, substancias) se hallan en movimiento. El cambio es movimiento; mas, ¿de dónde procede el movimiento? ¿Acaso este movimiento dejará completamente intacto el ser particular de todas esas substancias aisladas? ¿No *deberá* ser, en virtud del concepto tan riguroso de «lo que es», ajeno a ellas? O, no obstante, ¿pertenece, pues, el movimiento a las cosas? Nos encontramos ante una elección muy importante: según la dirección hacia la que nos volvamos irrumpimos en el ámbito de Anaxágoras, Empédocles o Demócrito. Es necesario formular la pregunta crucial: si existen múltiples substancias y todas ellas se mueven, ¿qué las mueve? ¿Se mueven unas a otras recí-

procamente? ¿Acaso sólo las mueve su propia fuerza de gravedad? ¿O es que existen fuerzas mágicas de atracción y repulsión en las cosas mismas? ¿Sucede acaso que el motivo del movimiento descansa fuera de esta multitud de substancias reales? O, para formular la pregunta en términos más rigurosos: si dos cosas muestran una sucesión, un cambio recíproco de lugar, ¿proviene esto de ellas mismas? ¿Puede aclararse mágica o mecánicamente? Y si no fuera éste el caso, ¿es un tercer elemento el que las mueve? El problema es arduo, pues, aun admitiendo la existencia de múltiples substancias, Parménides hubiera podido probar en contra de Anaxágoras la imposibilidad del movimiento. En efecto, podría haber dicho: «tomad dos existencias en sí, cada una de las cuales con un ser incondicionado, autónomo, absolutamente particular –y las substancias de Anaxágoras son de esta especie– jamás podrían chocar unas con las otras, jamás podrían moverse ni atraerse; entre ellas no se da ninguna causalidad, ningún puente, nunca entran en contacto; nunca se molestan unas a otras, y jamás se interesan unas por las otras.» El choque sería entonces tan inexplicable como la atracción mágica; dos cosas incondicionalmente distintas no pueden ejercer ninguna clase de acción entre sí, es decir, ni que una mueva a la otra, ni que se deje mover por ella. E incluso hubiera añadido: «La única salida que os queda es la de atribuir el movimiento a todas las cosas; pero entonces, todo eso que conocéis y veis como movimiento es tan sólo una ilusión y no el verdadero movimiento, pues la única especie de movimiento que correspondería a esas substancias incondicionalmente independientes sería sólo un movimiento de carácter específico e interno, carente

de cualquier efecto. Ahora, admitid precisamente el movimiento con el fin de aclarar aquellos efectos del cambio, de la disposición en el espacio, de la variación, en una palabra, las causalidades y las relaciones de unas cosas con otras. Sin embargo, estos efectos serían inexplicables y seguirían siendo tan problemáticos como antes. Por eso no se comprende por qué sería necesario admitir un movimiento que no es capaz de satisfacer lo que pretendíais de él. Así, el movimiento no es intrínseco a la esencia de las cosas: permanece ajeno a ellas eternamente.»

Para desembarazarse de tal argumentación, los adversarios de la inmovilidad eleática se dejaron seducir por un prejuicio que derivaba de la sensibilidad. Parece irrefutable que todo lo que «es» verdaderamente es un cuerpo que llena un espacio, una masa de materia, grande o pequeño pero en todo caso, espacialmente extenso; en consecuencia, dos o más masas no pueden ocupar un mismo espacio. Partiendo de este presupuesto, Anaxágoras, como más tarde hará Demócrito, admite que los cuerpos deben chocar unos con otros cuando en sus movimientos se precipiten en pos de un mismo espacio a causa del cual entran en conflicto, y que esta lucha es la causa de todo cambio. Con otras palabras: aquellas substancias absolutamente aisladas, heterogéneas por antonomasia y eternamente inmutables no eran todavía pensadas como absolutamente heterogéneas, sino que, aparte de una cualidad muy específica, todas ellas tenían, no obstante, el mismo e idéntico sustrato: eran pedazos de materia que ocupan un espacio. Todas ellas participaban por igual de la materia y por eso podían ejercer efecto unas sobre otras, esto es, podían chocar entre sí. El cambio no depende

en absoluto de la heterogeneidad de aquellas substancias sino de su homogeneidad como materia. En el fondo de las ideas de Anaxágoras subyace un error lógico; en efecto, lo que es verdaderamente en sí tiene que ser en su totalidad incondicionado y unitario; por consiguiente, no puede presuponer nada como causa suya, mientras que todas aquellas substancias de Anaxágoras tienen, sin embargo, la materia como condición que presupone la existencia de éstas. La substancia «rojo», por ejemplo, no sólo era para Anaxágoras el «rojo» en sí, sino aparte, tácitamente, también un pedazo de materia sin cualidad específica. Sólo con esta materia actuaba el «rojo en sí» sobre otras substancias, no con «lo rojo» sino con aquello que no es rojo, que carece de color, y que, en general, es algo indeterminado cualitativamente. Si se tomara el «rojo» en cuanto «rojo» en sentido estricto como la verdadera substancia propia y entera, esto es, sin aquel sustrato, seguramente que Anaxágoras no se hubiera atrevido a hablar de una acción del «rojo» sobre otras substancias, por ejemplo con la afirmación de que el «rojo en sí» transmite mediante choque el movimiento recibido de lo «carnoso en sí». Entonces estaría claro que un ser verdadero de este tipo, no podría ser movido jamás.

15

Hay que mirar a los adversarios de los eléatas para poder valorar como se merecen las extraordinarias ventajas de la teoría de Parménides. Grandes eran las perplejidades –de las que había escapado Parménides–

que aguardaban a Anaxágoras y a todos aquellos que creían en la multiplicidad de substancias. Dichas perplejidades habrían de surgir ante la pregunta: «¿Cuántas substancias hay?» Anaxágoras se atrevió a dar el salto a ciegas y exclamó: «¡Infinitas!» De esta forma evitó, al menos, la demostración increíblemente fatigosa de la existencia de un número finito de substancias elementales. Puesto que tales substancias infinitas no sujetas ni a aumento ni a cambio alguno tienen que existir desde la eternidad, ya estaba incluida en esta teoría la contradicción de una infinitud que debe pensarse como cerrada y conclusa. En pocas palabras: la pluralidad, el movimiento, la infinitud, puestas en fuga por Parménides, merced al admirable principio del ser único, retornan del exilio y arrojan sus dardos sobre los enemigos del eléata, causándoles heridas para las que no existe ya cura alguna. Evidentemente, dichos enemigos carecían de una conciencia segura acerca de la espantosa fortaleza de aquel pensamiento eleático: «No puede existir un tiempo, un movimiento, un espacio, pues todos ellos no cabe pensarlos sino como infinitos; y, precisamente, infinitamente grandes tanto como infinitamente divisibles; pero lo infinito no es, no existe»; pensamiento del que no duda nadie que comprenda estrictamente el sentido del concepto de «ser» y quien entienda la existencia como algo no susceptible de contradicción, por ejemplo la de una infinitud cerrada. Mas si, precisamente, la realidad se nos muestra a todos nosotros sólo bajo la forma de la infinitud cerrada, salta a la vista que ella misma se contradice, esto es, que carece de verdadera realidad. No obstante, si los adversarios quisieran aducir algo parecido a esto: «Pero, en vuestro pensamiento mismo existe la

sucesión, entonces, tampoco vuestro pensamiento tendría que ser real, y tampoco podría demostrar nada.» Ahora bien, quizá Parménides respondiese como hizo Kant en un caso similar: «*Puedo decir, claro está, que mis representaciones son sucesivas. Pero esto sólo significa que tenemos conciencia de ellas como situadas en una secuencia temporal, esto es, somos conscientes de ellas de acuerdo con la forma de nuestro sentido interno. No por ello el tiempo es algo en sí mismo, ni tampoco una determinación objetivamente inherente a las cosas.*»[70] Habría, pues, que distinguir entre el pensamiento puro, el cual sería atemporal como el «ser uno» de Parménides y la conciencia de dicho pensamiento; la última traduce ya el pensamiento a la forma de la apariencia, esto es, de la sucesión, de la multiplicidad y del movimiento. Es muy probable que Parménides se hubiera servido de esta vía de escape; por lo demás, tendría que utilizarse contra él la misma objeción que A. Spir (*Pensamiento y realidad,* p. 264)[71] utiliza contra Kant. «*Ahora bien, en primer lugar, está claro que yo no puedo saber nada de una sucesión en cuanto tal si no tengo simultáneamente en mi conciencia todos los miembros concatenados que componen dicha sucesión. La representación de una sucesión no es pues, ella misma algo sucesivo; en consecuencia, es también completamente distinta de la sucesión de nuestras representaciones. En segundo lugar, la tesis de Kant implica tan evidentes absurdos que nos parece algo extraordinario y sorprendente el hecho de que los dejara pasar inadvertidos. Según dicha tesis, César y Sócrates no estarían realmente muertos, vivirían aún tan ricamente como hace dos mil años; y es que tan sólo parecen muertos en virtud de una estructura particular de mi "sentido interno". Los hombres futuros viven ya*

ahora y si no aparecen todavía como vivientes, se debe también a dicha estructura del "sentido interno". Aquí cabrá preguntar antes de cualquier otra cosa: el comienzo y el final de la vida consciente en cuanto tal, conjuntamente con todos sus sentidos internos y externos, ¿cómo puede existir simplemente en la concepción del "sentido interno"? Es un hecho que en absoluto puede negarse la realidad del cambio. Si se la arroja por la ventana vuelve a colarse dentro por el ojo de la cerradura. Dígase: "me parece sencillamente que las substancias y las representaciones cambian"... Aun en este caso es ya esa apariencia un algo objetivo y la sucesión se manifiesta en él como realidad indudable: es decir, en aquella apariencia existe algo que realmente se sucede. Aparte de esto hay que tener en cuenta que toda la crítica de la razón sólo puede fundamentarse y justificarse en base al presupuesto de que nuestras mismas representaciones se nos aparezcan tal como son. Pues si también las representaciones nos parecieran algo distinto de lo que son en realidad tampoco podría instaurarse sobre ellas ninguna teoría del conocimiento ni tampoco ninguna investigación "trascendental" con validez objetiva. Queda, de este modo, fuera de duda que nuestras representaciones mismas se nos aparecen como sucesivas.»

La consideración de esta sucesión indudablemente cierta y de este movimiento obligó a Anaxágoras a una hipótesis muy digna de tenerse en cuenta. En primer lugar, las representaciones se mueven a sí mismas, no son movidas, y no poseen causa alguna de movimiento fuera de ellas. Así pues, hay algo –dijo para sí Anaxágoras– que contiene en su interior el inicio y el fin del movimiento; en segundo lugar, consideró que la representación no sólo se mueve a sí misma, sino que

también mueve otra cosa muy distinta: el cuerpo. Descubrió, pues, según la experiencia más inmediata, un efecto de las representaciones sobre la materia extensa que se manifiesta en forma de movimiento de esta última. Este hecho lo consideró Anaxágoras evidente, si bien la necesidad de aclararlo le pareció más bien algo secundario. En definitiva, con esto tenía ya un esquema regulativo para el movimiento del mundo. Dicho movimiento se lo representaba o bien como un movimiento de las esencias verdaderas y aisladas, obra del sujeto representante, el *nous*[72], o bien como movimiento de algo ya movido. Que esta última clase, esto es, la transferencia mecánica de movimientos y choques, contiene un problema respecto a su concepción fundamental, es muy probable que fuera algo que le pasara inadvertido; lo banal y cotidiano de las acciones provocadas mediante choque cegó la vista de Anaxágoras impidiéndole advertir lo enigmático de tal fenómeno. En cambio, comprendió muy bien la naturaleza problemática y hasta contradictoria de un efecto de las representaciones sobre las substancias en sí; por eso buscó remitir dicho efecto a un fenómeno mecánico de empuje y choque, el cual, resultaba para él válido y explicable. El *nous* era, en todo caso, también una tal substancia existente en sí misma, que caracterizaba, a su vez, como una materia muy delicada y sutil, atribuyéndole, además, la cualidad específica del pensamiento. Aceptando un carácter de estas cualidades, el efecto de esa materia sobre otra materia tendría que ser, indudablemente, de una especie absolutamente idéntica a la del efecto que ejerce una substancia sobre otra tercera, esto es, un efecto mecánico que mueve por medio de presión y de choque. En

cualquier caso, Anaxágoras poseía ahora una substancia que se mueve a sí misma y a otras, y cuyo movimiento no proviene de fuera ni depende de ninguna otra cosa; por lo demás, parece algo casi indiferente, una cuestión secundaria, el problema de cómo habrá que pensar dicho automovimiento, quizá semejante a un vaivén de pequeñas y delicadas esferitas de mercurio. Entre todas las preguntas concernientes al movimiento no hay ninguna más molesta que la pregunta acerca del inicio del movimiento. En efecto, aunque todos los demás movimientos puedan pensarse como consecuencias y efectos, no obstante, quedará siempre por explicar el movimiento originario; en el caso de los movimientos mecánicos, el primer miembro de la cadena no puede de ningún modo consistir en un movimiento mecánico, pues esto sería tanto como recurrir al concepto contradictorio de *causa sui*. Tampoco se trata de atribuir un movimiento propio, justo desde el inicio, a las cosas incondicionadas y eternas como atributo de su existencia. Pues el movimiento no puede existir sin una dirección, carente de un «de dónde» y un «adónde», es decir, no puede representárselo únicamente como una condición; por lo demás, una cosa no es más ser en sí e incondicionada si, según su naturaleza, tiene que referirse de manera necesaria a algo existente fuera de ella. Hallándose en tal aprieto, Anaxágoras se figuró encontrar una extraordinaria ayuda y una salvación en aquel *nous* completamente independiente y que se infiere movimiento a sí mismo; precisamente, la esencia del *nous* se oscurece y vela lo suficiente como para suscitar la ilusión de que, en el fondo, tal teoría no envuelve aquella *causa sui* prohibida. Para la consideración empírica es indudable que el

representar no es una *causa sui,* sino un efecto del cerebro; para dicha consideración, hasta equivale a una extraordinaria extravagancia separar el «espíritu», la creación del cerebro de su *causa* y tras esta separación creer todavía que pueda existir a solas. Esto es lo que hace Anaxágoras; olvida el cerebro, su sorprendente complejidad, lo delicado e intrincado de sus curvas y sus canales y decreta el «espíritu en sí». Este «espíritu en sí» poseía libre arbitrio, el único de entre todas las substancias; libre arbitrio, ¡soberano descubrimiento! Dicho espíritu pudo dar inicio en algún momento incierto al movimiento de las cosas externas a él y, en cambio, también pudo ocuparse de él mismo durante tiempos inmensos; en definitiva, Anaxágoras tuvo que admitir un *primer* momento del movimiento en un tiempo primigenio a modo de punto nuclear de todo denominado devenir, esto es, de todo cambio; en efecto, de cualquier desplazamiento y modificación de las substancias eternas y de sus partículas. Si el espíritu mismo es eterno, no tiene por qué verse obligado a torturarse desde eternidades con el arrastre de las partículas de materia... En todo caso, existió un tiempo y un estado de esos elementos materiales –es indiferente si de larga o corta duración– en el que el *nous* todavía no había ejercido ningún efecto sobre ellos, en el que todavía las partículas eran inmóviles. Éste es el «período del caos» anaxagórico.

16

El caos anaxagórico no es una concepción de evidencia inmediata: a fin de comprenderlo tiene que haberse entendido la idea que nuestro filósofo se formó respecto a lo que se ha dado en denominar «devenir». Pues, en sí, el estado anterior al movimiento de todas las existencias elementales heterogéneas no daría como resultado en ningún caso una mezcla absoluta de todas las «semillas de las cosas»[73], como reza la expresión de Anaxágoras; mezcla que él se imaginaba como absolutamente compenetrada hasta en las partes más pequeñas, acaecida después de que todas esas existencias elementales hubieran sido maceradas como en un almirez y reducidas a partículas de polvo, las cuales se fundirían unas con otras de un modo tal que parecerían como recién agitadas en una mezcladora. Podría decirse que esta concepción del caos no tenía nada de necesaria; antes bien, bastaría haber admitido una situación caprichosa y fortuita de todas aquellas existencias pero no una infinita divisibilidad de éstas; bastaría con haber admitido una coexistencia carente de reglas de las unas con las otras, no siendo ya necesaria mezcla ninguna, por no hablar ya de una mezcolanza de tal magnitud. ¿Cómo llegó, pues, Anaxágoras a una concepción tan difícil y complicada? Como ya se ha dicho, arribó a ella a través de su visión del devenir en cuanto que algo dado empíricamente. De su experiencia tomó primero un principio en verdad muy sorprendente acerca del devenir, y este principio conduce, como consecuencia, a aquella doctrina del caos.

La observación de los fenómenos del nacimiento en la Naturaleza, y no la influencia de un sistema anterior, fue lo que proporcionó a Anaxágoras la teoría de que *todo surge de todo*. Se trataba, pues, del convencimiento del investigador de la Naturaleza, de la persuasión fundada, en el fondo, sobre una inducción muy variada, pero ilimitadamente pobre. Anaxágoras lo demostró así: cuando incluso lo contrario surge de su contrario, si el negro, por ejemplo, puede surgir del blanco, todo es posible; tal fenómeno se verifica al derretirse la nieve blanca y transformarse en agua negra. La nutrición del cuerpo se la explicaba Anaxágoras afirmando que en los alimentos tenía que haber pequeñísimas partículas constitutivas invisibles de carne o de sangre, o de huesos, las cuales se separaban durante la asimilación e iban a juntarse con sus iguales en el cuerpo. Si todo, no obstante, puede surgir de todo, lo sólido de lo fluido, lo duro de lo blando, lo negro de lo blanco, la carne del pan, en ese caso, también todo tendrá que hallarse contenido en todo. El nombre de las cosas expresa tan sólo, en cualquier caso, la preponderancia en un cuerpo de la masa de una substancia sobre las masas de las demás substancias que lo componen, y que se presentan en una mínima proporción, a menudo incluso imperceptible. En el oro, esto es, en aquello que *a potiori* denominamos «oro», también tienen que hallarse contenidas la plata, la nieve, el pan y la carne, aunque en partes insignificantes. El todo recibe el nombre de la parte cuya cantidad de masa prevalece sobre las demás; en el caso del oro, recibe su nombre de la substancia áurea.

Pero, ¿cómo es posible que una substancia prevalezca sobre las otras y llene una cosa en mayor proporción

que las demás substancias que contiene? La experiencia muestra que la preponderancia sólo puede producirse poco a poco, únicamente por medio del movimiento, y que la mayor proporción es el resultado de un proceso al que comúnmente denominamos devenir; en cambio, que todo sea en todo no es el resultado de un proceso, sino al contrario, el presupuesto de todo devenir y de todo ser móvil, anterior al devenir mismo. Con *otras palabras: la experiencia empírica enseña que lo* igual, por ejemplo en la nutrición, busca constantemente su igual, es decir, que primordialmente los elementos similares no estaban cercanos ni unidos unos con otros, sino separados. En los fenómenos que se presentan ante nuestros ojos, ocurre más bien que lo igual surge y se pone en movimiento desde lo diferente y desigual (por ejemplo, en la nutrición, las partículas de carne, del pan, etc.) y, por consiguiente, es la confusión, la mezcolanza de las distintas substancias la forma más antigua de la constitución de las cosas y del tiempo, siendo anterior a todo devenir y movimiento. Así pues, *si todo eso a lo que se ha denominado devenir* es un separarse y presupone una mezcla, habrá que preguntarse ahora qué grado tuvo esa mezcla, esa confusión, originalmente. Si bien el proceso de un movimiento de lo similar hacia lo que es de su misma especie –el devenir– dura un tiempo inmenso, no obstante, puede reconocerse cómo también ahora todas las cosas contienen restos y «granos de semilla» de todas las demás, los cuales están esperando su particular separación, y cómo aquí o allá surge de cuando en cuando una desproporción de unos elementos sobre otros, una preponderancia; la mezcla primigenia tiene que ser completa, esto es, *tiene que llegar hasta lo infinitamente*

pequeño, ya que el proceso de separación requiere un espacio de tiempo infinito para desarrollarse. En todo esto se está atendiendo rigurosamente al pensamiento de que todo aquello que posee un ser esencial es infinitamente divisible sin que por eso tenga que perder su carácter específico.

Afianzándose en estos presupuestos, Anaxágoras se representa la existencia primigenia del mundo como una masa de polvo compuesta de infinitos puntos muy pequeños, pero plenos y compenetrados; cada uno de ellos es específicamente simple y posee una sola cualidad, aunque en modo tal que cada cualidad específica viene representada por un número infinito de puntos particulares. Aristóteles denominó a estos puntos «homeomerías»[74], teniendo en cuenta el hecho de que se trata de las partes homogéneas entre sí constituyentes de un todo que es homogéneo con respecto al conjunto de sus partes. Pero incurriría en un grave error quien pretendiera comparar aquel caos o mezcolanza primordial de todos estos puntos, de estas «semillas de las cosas» con la materia primordial de Anaximandro, pues esta última, denominada «lo indeterminado» es una masa completamente unitaria, de una sola especie, mientras que la primera es un agregado de elementos materiales. Ciertamente, con respecto a este agregado de elementos materiales puede afirmarse algo similar que de lo «indeterminado» de Anaximandro, tal y como hace Aristóteles[75]; esto es, que no es ni blanco ni gris, ni negro ni de ningún otro color; carece de gusto, de olor, y en cuanto un todo, no está determinado ni cuantitativa ni cualitativamente. Hasta aquí llegarían las semejanzas entre «lo indeterminado» de Anaximandro y la mezcolanza primordial de Anaxágoras. Pero

prescindiendo de esta semejanza negativa, ambas teorías se diferencian también de forma positiva por el hecho de que la última es un compuesto, mientras que la primera, una unidad. Al adoptar la idea de su caos, Anaxágoras tuvo al menos la ventaja sobre Anaximandro de eludir la necesidad de tener que derivar la multiplicidad de la unidad, el devenir del ser.

Es verdad que en su mezcla absoluta de las semillas, Anaxágoras tuvo que admitir una excepción, esto es: ni en el origen y, ni mucho menos, después, en el momento actual, el *nous* se mezcló con ninguna otra cosa. En efecto, de haberse mezclado tan sólo con una de las cosas que son, tendría luego que residir, en infinita división, dentro de todas las cosas. Esta excepción es extremadamente peligrosa desde el punto de vista lógico, sobre todo al considerar la naturaleza material que ya hemos descrito del *nous*; posee algo mitológico y parece arbitraria, mas, según las premisas de Anaxágoras, ésta se determinaba por la más estricta necesidad. El espíritu, por lo demás divisible hasta el infinito como cualquier otra materia –con la diferencia de que cuando se divide no lo hace por obra de otros elementos materiales sino mediante sí mismo, conglomerándose unas veces en pequeñas cantidades y otras en cantidades mayores–, posee su masa y su cualidad constantes desde toda la eternidad; y lo que en este instante hay en el mundo entero, las plantas, los animales y los hombres, lo que hay en el espíritu, era también hace un milenio, sin el más mínimo aumento o disminución ninguna, aunque estuviera distribuido de otra manera. Pero cada vez que dicho espíritu entraba en contacto con alguna otra substancia, jamás se mezclaba con ella sino que la abordaba espontánea-

mente, la movía y la empujaba a capricho, en definitiva, la dominaba por entero. Él, que es lo único que tiene movimiento en sí mismo, es también lo único que posee el señorío del mundo y lo muestra mediante el movimiento de los granos seminales de las substancias. Pero, ¿hacia adónde los mueve? ¿O es acaso pensable un movimiento sin dirección, sin trayectoria? En sus choques, ¿es el espíritu siempre tan arbitrario como cuando lo es al poder chocar o no poder chocar? En definitiva: ¿domina el azar en el movimiento, esto es, prevalece un capricho ciego, una arbitrariedad ciega? En este punto entramos en lo más sagrado del ámbito de la teoría de Anaxágoras.

17

¿Qué tuvo que suceder en aquella mezcolanza caótica de la substancia primordial para que surgieran de ella, sin ningún tipo de aumento de nuevas substancias y fuerzas, el mundo existente con las órbitas regulares de los planetas, con las formas establecidas según leyes precisas de los períodos del año y del día, con el conjunto inmenso de su variadísima belleza y su orden? En definitiva, ¿qué ocurrió para que del caos naciera un cosmos? Esto sólo puede ser consecuencia del movimiento, pero de un movimiento determinado y sabiamente dirigido. Este movimiento mismo es el medio del *nous,* y su meta sería la separación completa de lo igual, un propósito no alcanzado hasta el momento, puesto que el desorden y la mezcolanza eran al principio infinitos. Sólo mediante un proceso colosal

podrá aspirarse a alcanzar este propósito, que no puede realizarse de súbito, con un golpe mitológico de varita mágica. Si alguna vez, en un punto infinitamente lejano se consiguiera que todas las cosas de la misma especie se unieran unas con otras y que las existencias primordiales e indivisas aparecieran dispuestas en perfecto orden, igual con igual, si cada partícula encontrase a sus compañeras y ocupase su hogar, estallaría la gran paz tras la gran división y escisión de las substancias y ya no habría necesidad de más división ni escisión; el *nous* retornaría entonces a su movimiento propio y *espontáneo sin dividirse más, sin atravesar más* el mundo, como ahora lo hace, ya sea en masas muy grandes o en masas muy pequeñas, a veces como espíritu de las plantas, otras como espíritu animal, y residiendo constantemente en otra materia. Entre tanto, la tarea no ha llegado aún a su conclusión; pero la clase de movimiento que ha escogido el *nous* para cumplir su propósito demuestra un finalismo admirable; además, por mediación de dicho movimiento va aligerándose cada vez más la tarea y el fin va tornándose más cercano a cada instante. En efecto, tal movimiento tiene el carácter de un movimiento circular progresivo y concéntrico; comenzó en un punto cualquiera de la mezcolanza caótica en forma de un pequeño movimiento de rotación y, recorriendo trayectorias cada *vez más extensas, ese movimiento circular remueve y* mezcla toda la realidad existente conduciendo e impulsando los elementos iguales hacia sus iguales. En un principio, este movimiento rotatorio transporta lo sólido hacia lo sólido, lo delgado, hacia lo delgado, y lo mismo hace con lo oscuro, lo luminoso, lo húmedo y lo seco, transportándolos del mismo modo hacia sus

iguales. Sobre estas rúbricas generales existen aún otros dos ámbitos más vastos e inabarcables, el de la masa etérea, esto es, todo lo que es cálido, luminoso y delgado y el de la masa aérea, que abarca todo lo oscuro, frío y pesado. Mediante la separación de la masa etérea de la aérea se forma, como efecto inmediato de una rotación que se desplaza cada vez en círculos mayores, algo similar al torbellino que cualquiera puede provocar en un estanque de agua: las partes más pesadas son conducidas y acumuladas en el centro del vórtice. A semejanza de lo que sucede en ese remolino acuático, también en el torbellino del caos se va desplazando lo etéreo, ligero y luminoso hacia afuera, y hacia el interior lo nebuloso, pesado y húmedo. Luego, durante el desarrollo de ese proceso, de esa masa aérea concentrada hacia el interior, se separa el agua, y del agua, la tierra; pero de la tierra, debido a la acción del frío terrible, se separan las rocas. Por otra parte, como consecuencia de la violencia de la rotación, algunos de esos elementos pétreos se desgajan de la masa de la tierra y son arrojados al interior de la masa etérea, caliente y luminosa; allí, en su elemento ígneo, incandescentes, y obligados a soportar el movimiento circular etéreo, irradian luz e iluminan y calientan la tierra, que en sí es fría y oscura, transformados en soles y demás astros. Esta concepción posee extraordinaria audacia y simplicidad y nada tiene que ver en absoluto con esa burda teleología antropomórfica con la que tan a menudo se asocia el nombre de Anaxágoras. Tal concepción encuentra precisamente su grandeza y su orgullo en el hecho de que del círculo móvil hace surgir la totalidad del cosmos del devenir, mientras que Parménides consideraba lo que verdaderamente es

como una esfera inmóvil y muerta. Si el círculo impulsado primero por el *nous* y convertido en vórtice, también todo orden, legalidad y belleza del mundo será la consecuencia natural de aquel primer choque. Se es injusto con Anaxágoras cuando se le recrimina una abstinencia de la teleología –tal y como se desprende de esta concepción– y se habla de su *nous* como de un *deus ex machina*. Al contrario, el mismo Anaxágoras, precisamente por el hecho de haber eliminado intervenciones milagrosas de tipo teológico y mitológico y propósitos y utilidades de carácter antropomórfico, podría muy bien haberse servido de palabras similares a aquellas orgullosas palabras que Kant empleó en su *Historia natural del cielo*. En efecto, es un pensamiento sublime retrotraer a un movimiento simple, puramente mecánico, por así decirlo, a una figura matemática en movimiento, toda la inmensa maravilla del cosmos, la sorprendente estructura de las órbitas estelares; no recurrir, por lo tanto, a intenciones o manipulaciones debidas a un dios-máquina sino tan sólo a una especie de movimiento oscilatorio, el cual, una vez comenzado, resulta necesario y determinado en su desarrollo y tiene como fin efectos comparables a los que pudiera perseguir el más sabio de los cálculos de la inteligencia y el más refinado de los finalismos, sin que por ello tenga que ser así. *«Sin la ayuda de invenciones arbitrarias* –dice Kant– *e inspirado por las solas leyes del movimiento, gozo el placer de ver producirse un todo bien ordenado; es tan similar a nuestro sistema cósmico que no puedo por menos que identificarlo con él mismo. Me parece que aquí podría exclamarse, en cierto sentido, sin exageración: ¡Dadme materia, y construiré un mundo!»*[76]

18

Incluso presuponiendo que la inferencia de esa *mezcolanza primordial* sea admitida como correcta, en principio parece que ciertas dificultades de naturaleza mecánica se opusieran aún al gran esbozo del edificio del mundo. En efecto, cuando también el espíritu produce un movimiento circular en un lugar determinado, la continuación de este movimiento, sobre todo debido al hecho de que tiene que ser infinita y de que poco a poco tiene que impulsar oscilatoriamente a todas las masas existentes, es muy difícil de representar. Desde el principio podría suponerse que la presión de toda la materia restante tendría que oprimir ese pequeño movimiento de rotación cuando apenas acaba de originarse; que esto no suceda establece previamente por parte del *nous* eficiente el hecho de que este mismo *nous* aparezca de súbito, con *una fuerza terrible, tan rápido en cualquier caso* que debemos denominarlo movimiento de torbellino, semejante a aquel vórtice que ya imaginara Demócrito. Puesto que tal torbellino tiene que ser infinitamente poderoso a fin de no verse impedido por el lastre del mundo infinito que pesa sobre él, tendrá que ser también infinitamente rápido, ya que la fuerza sólo puede manifestarse primordialmente en la rapidez. En cambio, cuanto más extensos son los anillos concéntricos, más lento será asimismo el movimiento; si alguna vez, en su expansión infinita, el movimiento pudiera llegar hasta el final del mundo, tendría entonces que alcanzar también una velocidad infinita-

mente pequeña. Por el contrario, si pensamos ahora el movimiento como infinitamente grande, esto es, si lo pensamos como infinitamente rápido, en el primer momento del surgir del movimiento, también el círculo inicial tendría que ser infinitamente pequeño; así obtendríamos, en el inicio, un punto que rota sobre sí mismo con un contenido material infinitamente pequeño. Pero éste no podría aclarar en absoluto el movimiento ulterior; podrían imaginarse todos los puntos de la masa primordial rotando vertiginosamente sobre sí mismos y, no obstante, que la masa entera permaneciera inmóvil e inseparable. En el caso contrario de que ese punto material de infinita pequeñez, impulsado y hecho vibrar por el *nous,* no rotara sobre sí mismo sino que describiera una periferia que fuera arbitrariamente mayor, sería lo suficiente como para empujar otros puntos materiales, moverlos, chocar con ellos o rebotar, y originar así, gradualmente, un tumulto móvil que se propagase a su alrededor, desde el cual, como resultado más inmediato, se verificase aquella separación de la masa etérea con respecto a la masa aérea. Como el inicio mismo del movimiento es un acto arbitrario del *nous,* del mismo modo es también arbitraria la forma de dicho inicio, en tanto que se trata del primer movimiento de un círculo cuyo radio ha sido elegido –arbitrariamente– de una medida mayor que la de un punto.

19

Aquí cabría preguntarse, naturalmente, qué le ocurrió al *nous* tan de súbito como para chocar caprichosamente con un puntito de materia de entre aquella ingente cantidad de puntos y comenzar a danzar con él vertiginosamente la danza del torbellino, además de por qué no se le había ocurrido antes tal cosa. A estas cuestiones podría responder Anaxágoras lo siguiente: «El *nous* posee el privilegio del libre arbitrio, puede permitirse comenzar a moverse en un instante elegido caprichosamente; dicho instante depende únicamente de él, mientras que todo lo demás se halla determinado externamente. El *nous* no tiene ningún deber y, por eso, tampoco ningún propósito que tenga obligación de perseguir; si alguna vez el *nous* inicia el movimiento y se impone algún fin, sólo se trataría –la respuesta es difícil, mas Heráclito responderá por mí– de un *juego.*»

Ésta parece haber sido siempre la solución última, la explicación que pende de los labios griegos. El espíritu de Anaxágoras es un artista, y ciertamente se trata del genio más poderoso de la mecánica y la arquitectura, capaz de crear con los medios más sencillos las formas y las órbitas más grandiosas de una móvil arquitectura, aunque apoyándose constantemente en aquel arbitrio irracional que reside siempre en la más profunda intimidad del artista. Parece como si Anaxágoras hubiera pensado en Fidias y, frente a la portentosa obra del cosmos, lo mismo que si estuviera frente al Partenón, volviéndose a nosotros, nos dijera: «El deve-

nir no es un fenómeno moral, sino artístico.» Cuenta Aristóteles que Anaxágoras, ante la pregunta de por qué consideraba tan valiosa la existencia en general, respondió: «Es valiosa porque gracias a ella podemos contemplar el cielo y todo el orden del cosmos.»[77] Consideraba las cosas físicas con tanta devoción y con un temor tan intenso y misterioso como el que sentimos ante un templo antiguo; la enseñanza de Anaxágoras fue comprendida como una especie de ejercicio religioso para espíritus libres, los cuales se protegían de los demás con el *odi profanum vulgus et arceo* [el odio al vulgo profano y el rechazo][78] y además sabían elegir con sumo cuidado a sus miembros de entre la mejor y la más noble sociedad de Atenas. En esta comunidad cerrada de los discípulos de Anaxágoras en Atenas sólo se admitía la mitología del pueblo como un lenguaje simbólico; todos los mitos, todos los dioses, todos los héroes poseían sólo validez en tanto que jeroglíficos de la explicación natural e incluso los poemas homéricos serían para ellos el canto canónico del dominio del *nous* y de las luchas y las leyes de la *physis*. Aquí o allá, de esta sociedad de espíritus libres y sublimes llegaba algún eco, alguna nota al pueblo; y sobre todo el gran Eurípides, siempre audaz y anhelante de novedades, osó decir en voz alta, a través de las máscaras trágicas, muchas cosas que, como dardos, atravesaban el ánimo de la masa de espectadores, la cual sólo podía liberarse de él mediante chanzas, sarcasmos y ridículas caricaturas.

Pero el más grande seguidor de Anaxágoras fue Pericles[79], el hombre más poderoso y noble del mundo; Platón se refiere precisamente a él alegando que fue únicamente la filosofía de Anaxágoras la que propor-

cionó alas sublimes al genio de Pericles[80]. Cuando, como orador público se presentaba ante su pueblo, con la bella rigidez e inmovilidad de un dios olímpico de mármol, muy tranquilo, envuelto en su manto, sin alterar ninguno de los pliegues de éste, ni mostrar cambio alguno en la expresión del rostro, sin sonreír, manteniendo siempre el mismo tono constante y sonoro de voz, es decir, cuando de manera muy contraria a aquella otra de Demóstenes, pero absolutamente pericleica, hablaba, tronaba, fulminaba, arrasaba y salvaba… entonces, encarnaba él mismo la abreviatura del cosmos anaxagórico, era la viva imagen del *nous* que ha construido para sí la más bella y digna de las moradas y, por así decirlo, parecía la encarnación visible de la fuerza constructiva del espíritu, fuerza motriz que selecciona y ordena, que abraza un vasto horizonte y que conserva la indeterminación característica del artista. El propio Anaxágoras ha dicho que el hombre, como el ser más racional, tiene que albergar en sí mismo al *nous* en mayor cantidad que todos los demás seres, puesto que está dotado de unos órganos tan dignos de admiración como son sus manos[81]; por eso, el filósofo concluye de ahí que aquel *nous*, según sea la medida y la masa con que se apodere de un cuerpo material, construirá siempre con esta materia los instrumentos correspondientes a su propio grado cuantitativo, que serán más bellos y más adecuados a un fin cuanto mayor sea también el grado de su presencia en dicho cuerpo. Y del mismo modo que el acto más admirable y adecuado a un fin del *nous* fue aquel movimiento rotatorio originario, puesto que entonces el espíritu se hallaba aún indiviso y entero en sí mismo, así le parecía a Anaxágoras cuando escuchaba a Pericles

que el efecto de sus discursos sobre sus oyentes podía compararse mediante un símil fantástico a aquel movimiento circular primigenio; pues también en esas ocasiones sentía el filósofo, en primer lugar, un torbellino de pensamientos moviéndose con una fuerza colosal, pero ordenadamente, que, en círculos concéntricos, iba aferrando poco a poco tanto a los oyentes más cercanos como a los más lejanos y atrayéndolos irresistiblemente, y que, cuando alcanzaba su fin, había logrado transformar al pueblo entero, ordenándolo y separándolo.

Para los filósofos posteriores de la Antigüedad, la manera en que Anaxágoras había explicado el mundo con su *nous* era muy extraña, y hasta imperdonable; les parecía que había encontrado un instrumento maravilloso pero que no lo había sabido comprender correctamente, de ahí que trataran de recuperar lo que le había pasado inadvertido al descubridor. No acertaban a conocer, pues, qué sentido podía tener la renuncia de Anaxágoras –surgida del más puro espíritu del método científico de la ciencia natural– a preguntarse en todos los casos por la causa de las cosas (*causa efficiens*) en vez de por su finalidad (*causa finalis*). El *nous* fue introducido por Anaxágoras sólo para responder a la pregunta específica: «¿Por qué existe el movimiento y por qué existen movimientos regulares?» Platón le reprocha[82], sin embargo, que tendría que haber mostrado, pero no lo hizo, que todas las cosas, cada una a su manera y en su lugar, existen con su máxima belleza, bondad y finalidad. Pero Anaxágoras jamás se hubiera atrevido a afirmar tal cosa ni siquiera de un único caso; para él no era el mundo real el más perfecto de los pensables, pues veía surgir todas las cosas de todas

las otras, y había descubierto que la separación de las substancias mediante la acción del *nous* no terminaba ni se completaba ni al final del espacio pleno del mundo ni en cada uno de los seres particulares. A su conocimiento le bastaba haber encontrado un movimiento que, mediante simples efectos continuos, era capaz de crear desde una mezcolanza y un caos absolutos el orden visible; además, se guardó mucho de formular la pregunta por el para qué del movimiento, por el fin racional del movimiento. En efecto, si hubiera estado en la naturaleza del *nous* satisfacer algún propósito de manera necesaria, no habría estado en su poder haber iniciado alguna vez el movimiento según su libre arbitrio; como el *nous* es eterno, también tendría que haber estado determinado desde la eternidad por ese propósito y entonces no habría podido darse ningún momento temporal en el que aún faltara el movimiento, y desde el punto de vista lógico hasta estaría prohibido asumir un punto inicial del movimiento, con lo cual, la idea de un caos originario, el fundamento de toda la interpretación anaxagórica del mundo, se habría vuelto asimismo lógicamente imposible. Con el fin de evitar estas dificultades que crea la teleología, Anaxágoras tuvo que afirmar siempre, con la máxima energía y solemnidad, que el espíritu es arbitrario: todos sus actos, incluso aquel del movimiento originario son actos de la «libre voluntad», mientras que, por el contrario, el resto del universo se forma de manera rigurosa y mecánicamente determinada. Esa voluntad absolutamente libre sólo puede pensarse como carente de finalidad, aproximadamente como un juego de niños o un divertimento artístico. Es un error atribuir a Anaxágoras la confusión tan común en el teleólogo

que, sorprendido y admirado por el extraordinario finalismo, por la conformidad de las partes con el todo, especialmente de los organismos, presupone que cuanto existe para el intelecto también ha sido creado por obra del intelecto y que lo que el intelecto ha realizado sólo bajo el concepto de finalidad tiene que haber sido creado también por la Naturaleza mediante la reflexión y el concepto de finalidad. (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación,* tomo 2, página 373.)[83] Pensado a la manera de Anaxágoras, tanto el orden como la finalidad de las cosas son, en cambio, única y exclusivamente el resultado directo de un movimiento absolutamente ciego; y sólo con el fin de haber podido provocar este movimiento, con el fin de haber podido salir en algún momento de la paz mortal del caos, asumió Anaxágoras el *nous* arbitrario y dependiente de sí mismo. Precisamente lo que el filósofo valoró de su creación fue la cualidad de comportarse caprichosamente, esto es, incondicionadamente, sin determinación, sin gobierno ninguno de causas ni fines.

II

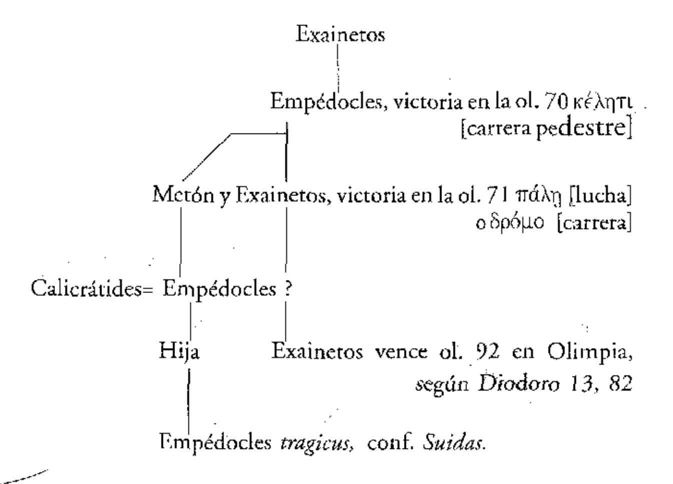
CONTINUACIÓN
SEGÚN LAS LECCIONES MANUSCRITAS SOBRE «LOS FILÓSOFOS PREPLATÓNICOS»

(1872-1876)

§14

Empédocles

Empédocles era oriundo del dorado Agrigento. Su linaje es el siguiente:



Frecuentemente se le confunde con su abuelo, quizá también, en lo concerniente a las tragedias, con su nieto. De familia muy noble y rica: célebre sobre todo, la cría de caballos; prueba de la inmensa fortuna de Empédocles es que realizara a su costa el desvío del curso del río Hypsos. Gran prestigio, ya que su abuelo y su tío fueron Ὀλυμπιονῖκαι [vencedores olímpicos]. Su ἀκνή [madurez, florecimiento], según Apolodoro, aconteció durante el curso de la olimpiada 84. Sabemos por Diógenes Laercio (VIII, 52) de qué época concreta se trata: Empédocles visitó Turia poco después de su fundación (4.° año de la 83 ol.); Apolodoro contradice la aserción según la cual Empédocles habría combatido junto a los siracusanos en la guerra contra Atenas (a. 415 y siguientes), puesto que en esta época ya habría muerto o sería muy viejo. Según Aristóteles, Empédocles murió (como Heráclito) a la edad de sesenta años.

Consecuentemente, Apolodoro supuso que Empédocles habría nacido en torno al año 475 o antes. Luego la época de su ἀκνη sería la edad de sus 30 ó 34 años. Por el contrario, Neantes (y no Favorino como pensó Zeller) afirma que Empédocles llegó a la edad de 77 años, y de todas formas sitúa su nacimiento mucho antes, hacia el año 492. La datación de la ἀκνή que realiza Eusebio, en la 81 olimpiada, concuerda con la de Sincelio, quien dice que Empédocles habría alcanzado su ἀκνή a los treinta y cinco años. Con esto concuerda lo que afirma Simplicio (*Phys.* 6), eso es, que Empédocles era un poco más joven que Anaxágoras, quien había nacido el año 500, casi ocho años.

Según Apolodoro			Según Neantes
nacido	aprox.	475	aprox. 492
florece	"	444	aprox. 456
muere	"	416 o antes, 60 a. de edad	aprox. 415, pero 77 a.

Aristóteles dice expresamente (*Metafísica,* I, 3 [984a-11]): Ἀναξαγόρας δὲ — τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος [Anaxágoras, que es anterior a éste por la edad y posterior por las obras]*

Según el cálculo de Apolodoro, Empédocles era aproximadamente 25 años más joven. El «ὕστερος»[posterior] significa, en todo caso, «más maduro, más adelantado»; y no mostraría sino la evidente hostilidad de Aristóteles con respecto a Empédocles; en ese pasaje Aristóteles reduce simplemente a Empédocles al rango de los primeros fisiólogos y sitúa después de él, de forma no cronológica, sino valorativa, a Anaxágoras.

Todo cuanto sabemos acerca de su doctrina se reduce en conjunto al hecho de que Empédocles miraba con envidia a todas las celebridades filosóficas anteriores a él. De Parménides, dice Teofrastro (DL, VIII 55), que Empédocles fue su ζηλωτής [émulo] καὶ μιμητὴς ἐν τοῖς ποιήμασι [en asuntos poéticos]. Según Hermipo (DL, VIII, 56), no de Parménides, sino de Jenófanes μιμητὴς (μιμήσασθαι τὴν ἐποποιΐαν) [imitador (imita la obra poética)]. Según Diodoro el efesio (DL, VIII,

(*) Teofrasto dice: οὐ πολὺ κατόπιν τοῦ' Ἀναξαγόρου γεγωνός [nacido poco después que Anaxágoras].

70) ἐζηλώκει [era imitador] de Anaximandro, τραγικόν ἀσκῶν τῦφον καὶ σεμενὴν ἀναλαβὼν ἐσθῆτα [buscando emular el fasto trágico de éste y recobrando la austeridad de sus vestiduras]. Según Alcidamas[1] (DL, VIII, 56), Empédocles τὴν σεμνότητα ζηλῶσαι τοῦ τε βίου καί τοῦ σχήατος, [imitó la gravedad de la vida y el comportamiento] de Pitágoras y τὴν φυσιολογίαν [la teoría de la Naturaleza] de Anaxágoras. Empédocles provenía de una familia *agonal*, y realmente también él llegó a suscitar gran admiración en Olimpia (DL, VIII, 66). Vestía un manto de púrpura ceñido con un cíngulo de oro, sandalias de bronce, y portaba una corona délfica en la cabeza. Llevaba el cabello largo. Sus rasgos mantenían siempre la misma gravedad. Adonde iba, lo seguían siempre servidores[2]. En Olimpia declamó un rapsoda sus καθαρμοί [*Purificaciones*][3]. Con ocasión de un sacrificio en honor de la victoria, Empédocles inmoló la figura de un buey amasada de harina y miel, con motivo de no actuar en contra de sus propias convicciones (Zeller p. 659, nota, equivocado). Se trataba de un intento manifiesto de introducir al conjunto del pueblo heleno en el nuevo modo de vida pitagórico y en su nueva visión del mundo: en apariencia, se trataba tan sólo de una reforma del rito sacrificial. Las καθαρμοί comenzaban con un saludo a los amigos agrigentinos: «¡Salud, amigos! No vago más como una criatura mortal, sino como un dios inmortal alabado por todos como es debido, adornado con cintas y verdes guirnaldas. En cuanto llego a las florecientes ciudades me honran mujeres y hombres. Me siguen muchos miles abrigando la esperanza de conocer adónde conduce el camino de la salvación; unos anhelan profecías, otros, víctimas de largos y crueles suplicios, de-

sean oír palabras que los curen de sus enfermedades*. Mas, ¿por qué permanezco aquí abajo como si me retuviera algo grandioso, yo, que me elevo sobre los pobres mortales? Ei θνητῶν περίειμι πολυφθερέων ἀνθρώπων [yo, que me elevo por encima de los mortales, hombres de sufrimientos innumerables][4].» Por lo demás, Empédocles buscaba con todas sus fuerzas inculcar el principio de la *unidad de todos los seres vivos*; cómo el hecho de comer carne no es sino una especie de autodevoramiento: dar muerte a nuestros parientes más cercanos[5]. Quería una prodigiosa purificación del hombre y también la abstinencia de habas y laurel[6]. Arist., *Retórica*, I, 13: καί ὡs 'Εμπεδοκλῆs λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον' τοῦτο γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον, τισὶ δ'οὐ δίκαιον [«*así se expresa Empédocles sobre el hecho de no matar a ningún ser animado; tal cosa no puede ser justa para unos e injusta para otros*»],«sino que ésta es la ley de todos cuantos se extienden en el éter inmenso y en el cielo luminoso e inconmensurable»[7]. Profusamente dice Teofrastro (Bernays, p. 80): «Puesto que el amor y el sentimiento de parentesco existe en todos los seres, es muy comprensible que ningún hombre deba matar a ninguna criatura viva, etc.» Todo el *pathos* de Empé-

(*) Goethe a Lavater: «Desconfío de las ciencias ocultas. Nuestro mundo moral y político se halla minado por corredores subterráneos, sótanos y cloacas, a semejanza de lo que suele ocurrir en una gran ciudad, sin que persona alguna se detenga a pensar ni se haga cargo de sus correspondencias y relaciones: sólo aquel que posea algún arte especial comprenderá mucho mejor qué sucede cuando se abre el suelo, cuando surge una columna de humo y se escuchan voces maravillosas.»

docles descansa en este punto, que *todo lo vivo es uno*; dioses y hombres y animales son uno en tanto que seres vivos*. Según Sexto Empírico (*adv. math.* IX, 127), es un hecho explícito que ἓν πνεῦμα [el pnéuma] es el alma del mundo entero, que nos une a los animales. La «unidad de la vida» es el pensamiento de Parménides sobre la unidad del ser, pero formulado de una manera incomparablemente más productiva: en la concepción de Empédocles, el sentimiento íntimo de comunión con la totalidad de la Naturaleza termina por provocar un ferviente sentimiento de compasión hacia todo lo vivo. La misión de su existencia es la de restaurar lo que la νεῖκος [discordia] ha deteriorado, de anunciar el pensamiento de la unidad del amor en el interior del mundo de νεῖκος y también servir de ayuda allí donde encuentra el dolor, consecuencia de νεῖκος. Difícil es para Empédocles vagar por este mundo de tormento, de íntima contradicción: su presencia aquí abajo sólo puede explicarse debido a una falta: en algún otro tiempo tuvo que cometer un crimen, un sacrilegio, un perjurio. Existir en un mundo así solamente puede ser consecuencia de una culpa.

En cierta manera, desde este estado de ánimo sería explicable la actitud *política* de Empédocles. Tras las victoria de Himera, las ciudades aliadas con Gelon obtuvieron como recompensa un extraordinario botín. La ciudad de Agrigento, en particular, recibió un número increíble de esclavos públicos; entonces, durante

---

(*) Goethe: «Y así, es cada criatura una nota, un matiz de una vasta armonía que hay que estudiar en relación con un todo; de lo contrario cada elemento particular, aislado, no es sino letra muerta.»

setenta años, comenzó la época más feliz de Agrigento[8]. Algunos ciudadanos particulares llegaron a poseer hasta quinientos esclavos a su servicio; se contruye extraordinaria y magníficamente. Empédocles dice de ellos (DL, VIII, 63): «Los agrigentinos se abandonan a los placeres como si fueran a morir mañana y construyen casas como si fueran a a vivir eternamente.» Gelon era entonces señor de Siracusa y Gela, Terón, de Agrigento, y su hijo, Trasidaios, de Himera. Tras la muerte de Gelon, el poder pasa a manos de Hierón, un gran protector de las artes: Píndaro, Simónides, Basílides, Epicarmo, Esquilo. A la muerte de Téron en 472, se producen en Sicilia cambios muy importates. Empédocles los vivió cuando apenas contaba veinte años. Trasidaios, entonces también señor de Agrigento, da libre curso a sus instintos violentos y sanguinarios y aumenta su ejército de mercenarios hasta 20.000 hombres. De manera insensata provoca a su vecino Hierón: colosal baño de sangre; 2.000 bajas por parte de los siracusanos, 4.000 por parte de los agrigentinos, la mayoría de ellos helenos (según Diodoro, XI, 53). Trasidaios, completamente derrotado, huye hacia Megara, en la misma Grecia, donde será condenado a muerte. Hierón consideró ambas ciudades como sometidas y envió a muchos ciudadanos al exilio. Los agrigentinos constituyen entonces un gobierno democrático del que evidentemente fue Metón uno de sus más influyentes promotores (DL, VIII, 72). El joven Empédocles vivió la transición a este gobierno popular. Pero tras la muerte de su padre vuelven a surgir de nuevo inquietudes tiránicas. La autoridad principal descansaba en el Senado de los Mil; mas, por otra parte, es muy probable que los proscritos, de regreso a

Sicilia tras la caída de la familia de Gelon, ejercieran una oposición hostil. Al parecer, el joven Empédocles habría reprimido una tentativa de restablecer la tiranía: se trata de su primera aparición en la escena política, y a la vez, también de su estreno como orador. Empédocles fue invitado por uno de los ἄρχοντες [arcontes] (uno de los Mil) a un banquete y le enojó que se esperara a la llegada del τὸν τῆς βουλῆς ὑπηρέτην [ministro del consejo] para comenzar a comer. Apenas llegó éste, se lo nombró συμποσίαρχος [simposiarca][9]. Éste ordenó la ἑωλοκρασίαν[10] con el fin de incitar a beber a los más recalcitrantes so pena de ser bañados en vino. Quizá, no fuera este acto a la vez, sino una alusión simbólica. Empédocles se mantuvo sereno; al día siguiente citó a los dos hombres ante el tribunal y los condenó a muerte[11]. Aquí podemos reconocer su odio apasionado a la tiranía. Pero aún llega más lejos y acaba por disolver el consejo de los Mil, sin duda alguna, por parecerle asimismo sospechoso de tiranía [DL, VIII, 66]. Empédocles poseía excelentes dotes como orador que lo amparaban en todo momento. Timón de Philionte lo denomina ἀγοραίων κηλητὴς ἐπέων [el que grita versos en la plaza pública][12]. Ahí surge la retórica, como afirma Aristóteles, que refiriéndose a Empédocles en el diálogo *Sofista,* dice de él: πρῶτον ῥητορικὴν κεκινηκέναι [el primero que utilizó la retórica] (Cfr. DL. VIII, 57; Sexto Empírico, VII, 6). De él aprendió Gorgias. Polos, en Agrigento, esboza una τέχνη [un tratado][13]. Es gracias a la retórica que Empédocles persuade a los agrigentinos ἰσότητα πολιτικὴν ἀσκεῖν [de la igualdad política] (DL, VIII, 12). Como era muy rico podía dotar a las ciudadanas más pobres: sin duda alguna aspiraba a una supresión de las

diferencias de fortuna. Llegó a ser tan popular que se le ofreció la βασιλεῖα [el cargo de «basileus», rey], que rechaza [DL, VIII, 73]. Después, tras haber restablecido el orden en Agrigento, quiso acudir en ayuda de otras ciudades. Abandona Agrigento para iniciar sus viajes. En Olimpia recita las καθαρμοί [purificaciones] en las que se despide de los agrigentinos. Empédocles aparece poco después en Turia, Mesina, en el Peloponeso, Atenas y Selinonte. En esta última ciudad termina con una peste al hacer confluir, corriendo él con los gastos, dos ríos con el Hypsos (sistema Schlemm). Para celebrarlo, los selinuncios organizan una gran fiesta a la orilla del río, y cuando Empédocles apareció entre ellos, cayeron postrados a sus pies y lo adoraron como si se tratara de un dios. En Karsten (p. 23) se muestran monedas con este motivo: Empédocles como auriga, conduciendo el carro de Apolo[14]. Luego, dice Timeo (DL, VIII, 67): ὕστερον μέντοι τοῦ Ακράγαντος οἰκιζομένου ἀντέστησαν αὐτου τῇ καθόδῳ οἱ τῶν ἐχθρῶν ἀπόγονοι· διόπερ εἰς Πελοπόννησον ἀποχωρήσας ἐτελεύτησεν [más tarde, cuando la guerra civil de Agrigento, los descendientes de sus enemigos se opusieron a su regreso; de ahí que se refugiara en Peloponeso, donde murió]. ¿Cuál fue la razón por la que no se le permitió regresar a su patria? Sospecho que αὐτοῦ 'Ακράγαντα οἰκτιρομένου, «declaró a Agrigento digno de piedad». ¿O acaso tiene que ver con el regreso de los antiguos desterrados, es decir, de los miembros del Consejo de los Mil? O bien, ¿con el hecho de que «Agrigento funda una colonia»? ¿οἰκίζοντος [cuando Agrigento funda una colonia]? ¿Es que se volvió a llamar a Empédocles para que la dirigiera?

Existen toda clase de leyendas acerca de su muerte

[DL, VIII, 67-73]. Lo cierto es que nunca ha podido indicarse dónde está enterrado. En todo caso, como afirma Timeo, en Peloponeso, no en Sicilia. En general, podemos creer lo que sobre Empédocles afirma Timeo (vers. 384 y ss. según Karsten): εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ / καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται / ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇ φέριστοι [Y, al fin llegan a ser adivinos, poetas, médicos y príncipes, entre los hombres que habitan la tierra, a partir de entonces florecen como dioses, superiores en dignidad][15]. Tal era su creencia: que se había transformado en dios; las leyendas dan testimonio de esto parte en serio, parte con ironía. Empédocles es adivino, poeta, médico y soberano (vocablo entendido en su sentido más general, no en el sentido de τύραννος [tirano]); y tras sus viajes, también θεός, οὐκέτι θνητός [dios, ya no más mortal][16] Mas ¿cómo irá allí arriba, junto a los demás dioses, y sentarse a su mesa libre de pesares, sin tener que cargar con el peso de los años y la muerte?[17] Se arrojó al Etna porque quiso acreditar la idea de ser un dios. El acontecimiento que precedió inmediatamente a su muerte fue el de la adoración de los selinuncios o la curación de la agrigentina Pantea[18]. Timeo contradice esta versión puesto que, según él, Empédocles no habría vuelto jamás del Peloponeso. La versión menos mítica (aunque por eso no más digna de fe) la refiere Neantes (DL, VIII, 73): Empédocles habría asistido como invitado a una asamblea en Mesina, allí se rompe una costilla y muere a consecuencia de la fractura. Pero también en este caso muere en Sicilia. En Megara llegó a mostrarse su sepulcro, naturalmente, en la Megara siciliana. La leyenda de los fieles le hace desaparecer, la leyenda jónica, lo arroja

al Etna, y la leyenda pragmática le rompe una costilla y lo entierra en Megara.

Empédocles es el filósofo *trágico,* el contemporáneo de Esquilo. Lo que más llama la atención en él es su extraordinario pesimismo que, por lo demás, obra en su ánimo de forma extremadamente activa, y no a modo de quietivo. Aun cuando sus ideas políticas son democráticas, su pensamiento fundamental consiste, no obstante, en conducir a los hombres más allá, hasta alcanzar la κοινὰ τῶν φίλον [comunidad de amigos] de los pitagóricos, esto es, una reforma social con abolición de la propiedad. Con el fin de fundar el reinado absoluto del amor universal, y dado que esto le resultaba imposible en Agrigento, Empédocles se hace profeta errante. Su influencia se enmarca en el ámbito de las influencias pitagóricas que tanto florecían en ese siglo (*aunque no en Sicilia*). En el año 440, después de que se los hubiera expulsado de todas partes, los pitagóricos se retiran a Regio. Parece evidente que la derrota de los pitagóricos tiene mucho que ver con el exilio de Empédocles y su muerte en Peloponeso. Aunque, por lo demás, también es posible que el filósofo no hubiera tenido nunca relación directa con los pitagóricos; más tarde se le acusó de haber revelado sus secretos. También es cierto que Empédocles se comporta respecto a la mística órfico-pitagórica como quizá Anaxágoras respecto a la mitología helénica: vincula esos instintos religiosos a explicaciones científico-naturales que luego divulga en forma científica. Empédocles es el ilustrado, de ahí que los creyentes lo detesten. A la vez, adopta también en su totalidad el mundo de los dioses y los demonios, en cuya realidad no cree menos que en la de los hombres. Él mismo se considera un

dios en el exilio. Su lamento se debe al recuerdo de su caída desde tan inmensas cimas de honor y felicidad: *«Lloré y me lamenté al ver una región que no me era acostumbrada.»*[19] Maldice el día en el que probó con sus labios la comida sangrienta. Éste parece ser su sacrilegio, su mácula mediante φόνος [crimen, sangre derramada] (v. 3)[20]. Empédocles describe los sufrimientos de los criminales primordiales: la cólera del éter los empuja hacia el mar, el mar los escupe hacia el suelo terrestre; la tierra los envía a los rayos del sol, y éste de nuevo al éter; así, uno los recibe del otro, pero todos los aborrecen[21]. Finalmente, acaban por convertirse en seres mortales: «¡Oh, tú, miserable y muy desventurada raza de los mortales, de qué discordias y lamentos habéis nacido!»[22] Así pues, ¡los mortales le parecen a Empédocles dioses caídos y castigados! La tierra es una oscura caverna, el «prado de la fatalidad», λειμῶν ἄτες; aquí habitan el asesinato, el rencor y las otras Ceres[23], las enfermedades, la corrupción. Empédocles se precipita en el centro de una multitud de demonios contrarios, Discordia y Armonía, la Belleza y la Fealdad, la Rapidez y la Tardanza, la Veracidad y la Incertidumbre, etc. El Nacimiento y la Decadencia[24]. Como mortal, el hombre posee escasas y débiles fuerzas en sus miembros: muchos males lo acosan y provocan que se ofusque. El hombre lucha por una pequeña porción de vida que no merece la pena vivirse, luego, un destino temprano se la arrebata y la desvanece como humo. Los hombres sólo tienen por verdadero precisamente aquello con lo que chocan; sin embargo, cada uno de ellos se jacta de haber descubierto la totalidad: soberbia absoluta, pues los hombres no están capacitados para ver esa totalidad, ni para oírla, ni tampoco pueden

aprehenderla con la inteligencia[25]. Empédocles describe tal ignorancia de la manera más apasionada. *Ut interdum mihi furere videatur* [a veces me parece que fuera presa de la locura] dice de él Cicerón (*Acad.* II, 5). Y Plutarco se refiere a su poesía como (*De genio socratis,* p. 580) (VIII, p. 292 Reiscke: φασμάτων καὶ μύθων καὶ δεισιδαιμονιας ἀνάπλεως καὶ μάλα βεβακχευμένη [colmada de imágenes, de mitos y supersticiones, y muy impregnada de furor báquico]).

En este mundo de discordia, de sufrimientos y de contrarios, Empédocles encuentra solamente un principio que le garantiza un orden del mundo completamente diferente: se trata de *Afrodita*[26]; todos la conocen, mss nadie como principio cósmico[27]. Para Empédocles, la vida sexual es la mejor y más noble de las cosas, el mayor antídoto contra la tendencia a la división. Aquí se muestra con suma claridad ese impulso común que anima a los componentes separados a engendrar algo. Alguna vez se separó a la fuerza lo que sólo podía permanecer unido, de ahí que los componentes separados anhelen unirse de nuevo. La φιλία [amistad] quiere triunfar sobre el reino de la νεῖκος [discordia]; Empédocles la denomina: φιλότης στοργὴ Κύπρις Ἀφροδίτη Ἀρμονίν [amistad, amor, Cipris, Afrodita, Harmonía]. El origen de este impulso es el anhelo de lo idéntico: lo diferente suscita desplacer, lo homogéneo, placer. En este sentido, todas las cosas tienen alma, puesto que sienten el impulso hacia lo homogéneo y el placer que esto les produce, así como el desplacer que les suscita lo diferente. Vemos la tierra con la tierra, el agua con el agua, el éter con el éter, el fuego con el fuego; el amor sólo con amor, el odio sólo con el odio[28]. Así pues, el verdadero pensamiento de Empé-

docles es el de *la unidad de todo lo animado*. En todas las cosas existe *una* parte que tiende hacia la mezcla y la unión; pero asimismo también reside en ellas un poder adverso que tiende a separarlas violentamente: ambos impulsos luchan entre sí. Esta lucha engendra todo nacer y todo perecer. Una condena terrible es hallarse sometido al νεῖκος [a la discordia]: νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος [haber confiado en el furioso odio][29]. La migración a través de todos los elementos es el parangón científico a la metempsicosis de Pitágoras. Empédocles mismo afirma haber sido ya pájaro, arbusto, pez, muchacho y muchacha[30]. En estos casos se sirve del lenguaje mítico de los pitagóricos. Este hecho dificulta sobremanera su comprensión, puesto que en él, el pensamiento científico y el mítico avanzan al unísono: Empédocles cabalga sobre ambas monturas, saltando de vez en cuando de la una a la otra. Aquí y allá es perceptible la alegoría en lugar del mito: así, aunque Empédocles cree en todos los dioses, pero llama por sus nombres a los elementos de su física natural. Particularmente sorprende su interpretación de Apolo, a quien concibe como el espíritu (Ammón, *de interpretat.* 249, 1). *«No podemos acercarnos a él, ni apresarlo con las manos, pues no luce una cabeza humana sobre sus miembros, ni se elevan dos ramas de su espalda, no tiene pies, ni dos veloces rodillas, ni órganos sexuales, sino que sólo es puro espíritu* (φρὴν) *sagrado e inefable que se lanza por el mundo entero con veloces pensamientos.»*[31] Por el contrario, todos los dioses *han nacido* y no son eternos (sino solamente μακραίωνες [dotados de una larga vida]). Este φρὴν no es, sin embargo, el principio motor según la representación de Anaxágoras; a fin de que pueda dar explicación de cualquier clase de movi-

miento, basta con admitir en su interior el odio y el amor. Vemos aquí, en comparación con Anaxágoras, que Empédocles tiende después a admitir un *minimun* de νοῦς [inteligencia, espíritu] con el propósito de explicar a partir de él el movimiento: el νοῦς le parecía algo demasiado ambiguo y pleno. Placer o desplacer, los fenómenos radicales de la vida, le bastaban: ambos eran el resultado de los impulsos de atracción y repulsión. Si son ellos los regentes de los elementos, es posible aclararlo todo, incluso el pensamiento. En lugar del νοῦς indeterminado, Empédocles propone los principios enteramente determinados φιλία y νεῖκος. De este modo, ciertamente, *elimina todo tipo de movimiento mecánico,* mientras que Anaxágoras sólo suscribía al νοῦς el origen del movimiento y consideraba todos los movimientos ulteriores como sus efectos indirectos. Esto era *consecuente,* pues ¿cómo podía algo muerto, un ὄν [ser] inmóvil, provocar algún tipo de efecto en otro ὄν inmóvil? No existe pues, ninguna explicación mecánica del movimiento, sino sólo una explicación basada en las fuerzas, en el ánimo y la vida que impulsa a los seres. Sólo ellos mueven, es decir, no sólo una vez, sino constantemente y por todas partes. Ahora bien, el mayor problema con el que se enfrenta Empédocles es el de hacer surgir un *mundo ordenado* a partir de tales fuerzas e impulsos contrarios sin algún tipo de finalidad, sin ningún νοῦς: pero aquí, le basta la prodigiosa idea de que entre innumerables formas abortadas e incapaces de sobrevivir surgen también otras formas adecuadas y aptas para la vida; de este modo, el finalismo de lo existente se reconduce a la existencia de lo finalizado. Los sistemas materialistas no prescindieron ya jamás

de esta idea. En nuestra época poseemos una aplicación especial en la teoría de Darwin.

El amor, precisamente, no procede en la unificación de manera finalista, sino simplemente unificadora: une las cosas entre ellas; así, cuerpos de toro con cabeza humana, hombres con cabeza de toro, seres masculinos y femeninos a la vez y todos los monstruos posibles[32]. Poco a poco, los miembros acaban por conformar una unión armoniosa, siempre guiados por el impulso que les conduce hacia lo homogéneo.

Tales son las potencias del movimiento; pero aquello que es movido son ὄντα [seres], según la representación de Parménides: increados, indestructibles, inalterables. Mientras que Anaxágoras concibe *todas* las cualidades como reales y eternas, Empédocles encuentra sólo *cuatro* realidades verdaderas, esto es, cuatro cualidades y sus mezclas; éstas son: Tierra, Fuego, Agua, Aire. Ζεύς τ' ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς Νῆστις θ' [Zeus resplandeciente, Hera dadora de vida, Aidoneo y Nestis]: Zeus es el fuego, Aidoneo, la tierra, Hera, el aire, Nestis, el agua, una divinidad siciliana (*Il.* I p.1180 Eustath.) que deriva de νάω: «fluir», νῆσος, «que flota», πλωτῇ ἐπὶ νήσῳ [sobre la isla que flota] (k.3). Νάξος [Naxos] = Νήκιος. Νηρεὺς, Νη–τάς [que flota]. Junto a estas caracterizaciones míticas se añade aún: 1. πῦρ ἥλιος ἠλέκτωρ Ἥφαιστος [fuego, sol, electrum, Hefesto[33]]. 2. αἰθήρ οὐρανός [éter, cielo]. 3. γῆ χθών αἶα [tierra, ctón, Gea]. 4. ὕδωρ ὄμβρος πόντος θάλασσα [agua, lluvia, Ponto, mar]. Estas cuatro materias fundamentales comprenden en su interior toda la materia, la cual no puede ni aumentar ni disminuir. La física las ha conservado durante más de dos mil años. La combinación de estas materias fundamentales no altera sus cualida-

des. Su mezcla sólo tiene lugar cuando las partículas de un cuerpo penetran entre los intersticios que separan las partículas de otro cuerpo. También al obtener la mezcla completa no se obtiene más, en el fondo, que un conjunto de partículas. Y lo mismo a la inversa, cuando un cuerpo nace de otro, no sucede que el primero se transforme en el segundo, sino más bien que las materias abandonan simplemente sus combinaciones anteriores. Si dos cuerpos se encuentran separados a causa de sus substancias y a pesar de ello ejercen efecto el uno sobre el otro, esto no acontece más que a causa del desprendimiento de minúsculas partículas invisibles de uno de los cuerpos, que penetran a través de las porosidades del otro cuerpo. Cuanto más adecuados sean los poros de un cuerpo y mejor se correspondan con las emanaciones y las partículas de otro, más apto será para realizarse con él. Así, según Empédocles: lo homogéneo y lo fácil de mezclar son amigos, lo igual anhela a su igual; pero lo que no puede mezclarse es enemigo. Sin embargo, el verdadero principio motor es siempre φιλία y νεῖκος, esto es, entre los efectos de la amistad y el odio y la *forma* de las cosas existe siempre una relación necesaria. Las materias tendrán que estar mezcladas y formadas de tal suerte que sean homogéneas y que puedan corresponderse, entonces es cuando penetra en ellas la φιλία. Mas lo que forma las cosas es originarimente el azar, la ἀνάγκη, y no algún tipo de inteligencia. La φιλία es estúpida, lo único que posee es la tendencia que la impulsa hacia lo homogéneo. Todos los movimientos surgen pues, según Empédocles, de forma *no mecánica,* sin embargo, solamente conducen a un resultado mecánico; singular asociación de concepciones materialistas e idealistas.

Vemos aquí la influencia de Anaxágoras: todas las cosas son mezclas de las materias primordiales; pero no ya de innumerables materias, sino únicamente de cuatro ὁμοιομερῆ [homeomerías]. Por lo demás, se trata también de una tentativa de superar aquel *dualismo del movimiento* que admitió Anaxágoras: movimiento como acción del νοῦς y movimiento en tanto choque mecánico. Empédocles observó con mucha razón que dos ὄντα absolutamente distintos no pueden ejercer uno sobre otro ningún efecto de choque. Sin embargo, no rehúsa reconocer la acción de estas mismas fuerzas primordiales en todo movimiento posterior: por todas partes sólo φιλία y νεῖκος como principios motores. La conclusión es la siguiente: si imaginásemos que únicamente obra la φιλία, entonces, tras un movimiento general de corta duración, todo volvería a quedar de nuevo en calma. Si imaginamos sólo al νεῖκος activo, tras una separacion absoluta, todo volvería a quedar igualmente en calma. Por lo tanto, ambos principios tienen que luchar entre ellos. Empédocles coincide en este punto con Heráclito y la glorificación que éste hace del πόλεμος [la guerra] como padre de las cosas. Pero si ahora se pensara en que ambas fuerzas actúan simultáneamente y en la misma proporción, tampoco se produciría ningún movimiento; en consecuencia, es necesaria la alternancia de distintos períodos en los que una de las dos fuerzas domine sobre la otra. En el σφαῖρος [esfero] reinaban originalmente la calma y la armonía[34]. Pero luego comienza νεῖκος su acción: todo se agita sin orden ni concierto. Ahora, el Amor: surge un torbellino en cuyo interior se mezclan los elementos y nacen los seres vivos en tanto que entidades particulares. Poco a poco va decreciendo la fuerza

del Odio y va dejando paso al dominio del Amor, etc. Ahora bien, hay en esto varias cosas que no están claras: ¿Es lo semejante una consecuencia de la φιλία, o es la φιλία la que aparece como efecto de lo semejante? ¿De dónde proviene entonces lo semejante? Es evidente que en Empédocles se encuentran ya las semillas de una concepción puramente atomístico-materialista: en ella se enmarcaría la teoría de las *formaciones accidentales,* esto es, de todas las posibles y absurdas combinaciones de los elementos de las que sólo unas cuantas son adecuadas y capaces de vida. Empédocles, en el fondo, no explica nada con esto, ya que ni la fuerza de la φιλία ni la fuerza del νεῖκος pueden medirse: se ignora cuál de las dos *es mayor que la otra y en qué medida lo es.* Entre las distintas concepciones fundamentales de Empédocles no hay un acuerdo común: la multiplicidad de las cosas se atribuye tanto a la φιλία como al νεῖκος. El pesimismo pertenece decididamente a la concepción que sostiene que la tierra es *únicamente* el escenario del νεῖκος. La teoría de una edad paradisíaca de la Humanidad no es acorde con esta idea, ni tampoco con la cosmogonía de Empédocles. El reino del azar es absolutamente indeterminado. La doctrina de las ἀπορροαί [emanaciones] presupone un espacio vacío, pero Empédocles, con Anaxágoras, lo niega. En cambio, la grandeza de Empédocles se cifra en que *preparó* el más estricto atomismo: fue mucho más lejos que Anaxágoras. Quedaría aún por concluir una sencilla consecuencia: atribuir el poder de la φιλία y del νεῖκος a una fuerza residente en las cosas. Demócrito halló que el peso y la forma son suficientes. De todas formas, después de descubiertas las ἀπορροαί, era necesario reconocer la existencia del espacio vacío, tal

como lo hace Demócrito. Particularmente brillante fue la hipótesis del nacimiento de lo finalizado.

Empédocles halló todas las concepciones fundamentales del atomismo: esto es, la hipótesis fundamental de la concepción *científica* de la Naturaleza de los antiguos, la cual, proseguida con rigor, traspasa sus propios límites, tal y como hemos podido comprobar en nuestras ciencias modernas. Así, en pugna contra Anaxágoras, Empédocles resulta decididamente vencedor.* Sólo en un punto ha mejorado Empédocles a Anaxágoras sin superarlo: su principio de φιλία y νεῖκος

(*) Contra Anaxágoras:

¿Por qué innumerables ὄντα cuando podría suponerse la existencia de partes infinitas? Así, disminuir el número de las cualidades verdaderas.

¿Por qué el νοῦς y no solamente la «voluntad», si es sólo el movimiento lo que importa?

¿Cómo el movimiento si la fuerza necesaria para provocarlo no se encuentra en todos los seres?

Los fines no son necesarios para aclarar la finalidad, así pues, el νοῦς es innecesario. Lo que es apto para la vida.

El movimiento no es suficiente para explicar un organismo. Anaxágoras recurre al auxilio del νοῦς. Mejor explicar todas las cosas de forma unitaria.

La vida no es algo eterno, sino que nace sólo de la coincidencia de ciertos átomos. Aparición química de la nueva cualidad «vida».

La identidad de todo lo vivo, ¿cómo la deduce Empédocles? Es la cualidad que más raramente se reproduce.

El estado de la mezcla originaria es para Empédocles el más dichoso, para Anaxágoras es el caos.

Lo periódico en Empédocles: ¿qué ocurre para Anaxágoras cuando el νοῦς ha terminado con la separación?

La vida reside sólo en la *forma*, en la agrupación de los átomos.

para eliminar el movimiento dualista. Con Anaxágoras se dio un salto en el obrar inexplicable de un νοῦς: Empédocles prosigue suponiendo tal obrar inexplicable, impenetrable y no científico, sin darse, no obstante, por satisfecho. Cuando se reduce todo movimiento a la acción de fuerzas incomprensibles, a inclinación o aversión, entonces, en el fondo, la ciencia se evapora convertida en magia. Pero Empédocles se encuentra siempre bordeando ese *límite*, y casi en todos los aspectos es él una de esas figuras limítrofes. Oscila entre el médico y el mago, entre el poeta y el retórico, entre el dios y el mortal, entre el hombre de ciencia y el artista, entre el político y el sacerdote, entre Pitágoras y Demócrito. Empédocles es el personaje más variopinto de la filosofía antigua. Con él termina la época del mito, de la tragedia, de la orgiástica, pero simultáneamente aparece en él el nuevo griego en sus rasgos de hombre político democrático, de orador, de hombre ilustrado, alegórico, de hombre de ciencia. En él se enfrentan las dos épocas: Empédocles es, ante todo, un hombre *agonal*.

§ 15

Leucipo y Demócrito

De Leucipo no se sabe nada (Epicuro y Hermarco niegan su existencia, cfr. DL, X, 13). Debió de ser originario de Abdera o Mileto. Aristóteles (*Met.* 1, 4) llama a Demócrito el ἑταῖρος [compañero] de Leucipo, término un tanto general. También Demócrito debió de ser oriundo de Abdera o Mileto[35]. Es evidente que sólo fundándose en lo conocido se han sacado conclusiones acerca de lo desconocido. Si se lo considera como eléata (Teofrastro, según Simplicio, *Física*, 7a, llama a Parménides su maestro), será indudable la relación del atomismo con los eléatas: sólo que no es necesario suponer relación alguna de maestro a discípulo. Según Aristóteles (*De Meliso*, c. 6) Demócrito habría citado: ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις [según los razonamientos de Leucipo]; con esto se referiría evidentemente a una corta enumeración de las tesis del primero, y no a un escrito propiamente dicho, algo similar a lo que suponemos en el caso de Tales. Según DL, (IX, 46) Teofrasto atribuyó el μέγας διάκοσμος [*Gran cosmogonía*] a Leucipo. Aún no se ha llevado a cabo el intento de saber si en aquellos pasajes en los que Aristóteles cita a Leucipo lo distingue netamente de Demócrito. Fundándose en un pasaje, se ha llegado a la conclusión de que Aristóteles afirmó la absoluta igualdad de todos los juicios de ambos, mas dicho pasaje no es sino el del escrito περὶ γενέσεως (*De la generación y la corrupción* I, 8): ὁδῷ δὲ μάλιστα καὶ περὶ πάντων ἑνὶ λόγῳ διωρίκασι Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος «*Leucipo y De-*

mócrito explicaron todos los fenómenos de una manera rigurosamente científica a partir de los mismos principios.» Luego, cabrá aún preguntarse de dónde proceden las informaciones acerca de la doctrina de Leucipo, por ejemplo, en DL, IX, 30. Considerando que la obra de Teofrasto ἡ φυσική ἱστορία [*Historia física*] sea la fuente, es posible que Teofrasto incluyera en ella un extracto del μέγας διάκοσμος, algo que habría que tener en cuenta.

Demócrito provenía de Abdera o Mileto (lo cual podría significar que su familia hubiera inmigrado a este lugar). Sus padres: Ἡγησίστρατος, Δαμάσιππος [emparentado con los dos Δάμασος], Ἀθηνόκριτος [Hegesístrato, Damasipo, Atenócrito][36]. Es evidente que el nombre se ha perdido. La época concreta en la que vivió se confunde en el juego de todos estos nombres de familia: confusión entre abuelo y nieto. Nosotros nos orientamos según Apolodoro, que afirma que Demócrito nació durante la Olimpiada 80[37], esto es, cuarenta años después de Anaxágoras. Esta datación se estableció con ayuda de la referencia que da el propio Demócrito en la μικρὸς Διάκοσμος [*Pequeña cosmogonía*] (DL, XI, 41). γέγονε δὲ τοῖς χρόνοις (ὡς αὐτός φησιν ἐν τῷ μικρῷ διακόσμῳ) νέος κατὰ πρεσβύτην Αναξαγόραν, ἔτεσι νεώτερος αὐτοῦ τετταράκοντα. συντετάχθαι δέ φησι τὸν μικρὸν διάκοσμον ἔτεσιν ὕστερον τῆς Ἰλίου ἁλώσεως τριάκοντα καὶ ἑπτακοσίοις [*«En lo que concierne a su cronología, Demócrito era todavía joven (como él mismo lo dice en su* Pequeña cosmogonía*) cuando Anaxágoras era viejo, pues tenía cuarenta años menos que éste. Dice, además, que compuso la* Pequeña cosmogonía *setecientos treinta años después de la destrucción de Troya.»*][38] Imaginémonos que en el 440 Anaxágoras tenía sesenta años, Demócrito tenía entonces veinte años; si es probable que

Empédocles muriera en la década siguiente, Demócrito tuvo que haber estudiado necesariamente la obra de Empédocles, pero no a la inversa. En efecto, el propio Demócrito asegura haber buscado y frecuentado a todos los grandes hombres de espíritu de su época. Clemente de Alejandría *Stromateis* 1, p. 357 Potter (p. 121 Syll.): ἐγὼ δὲ τῶν κατ' ἐμεωυτὸν ἀνθρώρων γῆν πλείστην ἐπεπλανησάμην ἱστορέον τὰ μέκιστα (lo más remoto) καὶ ἀέρας τε καί γέας πλείστας εἶδον καὶ λογίων ἀνθρώπων ἐσήκουσα καὶ γραμμέων ξυνθέσις μετ' ἀποδέξιος οὐδείς κώ με παρήλλαξε οὐδ'οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἀρπεδονάπται· σὺν τοῖσδ' ἐπὶ πᾶσι ἐπ' ἔτεα ὀγδώκοντα ἐπὶ ξείνης εγενήθην [Yo, entre mis contemporáneos, soy aquel que ha recorrido una gran parte de la tierra en pos de las cosas más remotas, he visto cielos y tierras en gran número y he escuchado a muchos hombres de espíritu, además de a aquellos otros que los egipcios llaman Harpedonaptes, y he asistido a sus demostraciones, insuperables en lo que concierne a la composición de figuras geométricas; con ellos y con los demás sabios, permanecí en tierras extranjeras durante un período de casi ochenta años.] (ἐπὶπᾶσι lo leo yo como «con todos ellos», *Inscr. Cret.* Böck, tomo II, p. 409, 15) «un período de casi 80 años». En cualquier caso, Clemente no ha relacionado estos datos cronológicos con la estancia en Egipcio, pues prosigue: ἐπῆλθε γὰρ Βαβυλῶνα τε καὶ Αἴγυπτον τοῖς τε μάγοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητεύον [estuvo, efectivamente, en Babilonia, Persia y Egipto, aprendiendo de los magos y de los sacerdotes]. Si no, ἐπὶπᾶσι significa: «aparte de esto, además». Supongo que esto lo escribe el hombre de ochenta años, esto es, en el año 380. Suponiendo que se trate de un pasaje del pequeño διάκοσμος, la era troyana de Demócrito sería 380+730, esto es,

1110 a. J.C. Pero el pasaje solamente dice: «Estuve con todos ellos, cuando viví en tierras extranjeras, durante el curso de una vida de ochenta años.» Normalmente (Mullach, *Dem.* 19), supone que «π», que significa «πέντε» [cinco], se ha confundido con «π´», la cifra «ochenta». Así, dice Diodoro (I, 98) que Demócrito había permanecido cinco años en Egipto. En esta ocasión, hablando de Anaxágoras, contaría también lo mismo que refiere Favorino (DL, IX, 34 y ss.), que Demócrito atacó violentamente las doctrinas de la generación y el νοῦς y que se había mostrado muy hostil a Anaxágoras. De sus maestros no sabemos nada, y las circunstancias de la relación con Leucipo nos son desconocidas. Al parecer, según afirmó Glaucón de Regio, su contemporáneo, Demócrito escuchó las lecciones de un pitágorico (DL, IX, 38; sin embargo, ni en su filosofía ni en la de Empédocles se encuentra nada que recuerde a la *filosofía* pitagórica. El concepto de número no tiene para Demócrito el significado que tiene para Filolao, su contemporáneo, con quien al parecer, se inicia la *filosofía* pitagórica. Acerca de su vida se conservan pocos testimonios, aunque existen cantidad de fábulas. Inmensos viajes, pobreza, honores tributados por sus conciudadanos, soledad y mucha capacidad de trabajo*. La idea de un Demócrito que se reía de todo es más tardía (Sotión, con Estobeo, *Floril.* 20, 53; Horacio, *Epístolas* II, v. 194 y otros). Demócrito es un gran escri-

(*) Goethe a propósito de Oeser: «Cuán dulce resulta frecuentar a un hombre inteligente, sensible y recto, el cual conoce bien qué es el mundo y sabe bien lo que quiere, y que para gozar de la vida no necesita ningún tipo de elevación supralunar sino que vive en el ámbito puro de los instintos morales y sensibles.»

tor. Dionisio de Halicarnaso (*De componendis verbis,* 24) lo cita junto a Platón y Aristóteles como escritor modélico. Cicerón (*De oratore,* I, 11) lo sitúa a la altura de Platón a causa del vigor de su estilo y el *ornatum genus dicendi*; en *De divinat.* II, 64, elogia su claridad. Plutarco (Sympos. V, 7, 6) admira su vigor. Sobre el catálogo de sus escritos en Diógenes Laercio, ver Schleiermacher, *Ges., Werke, 3 Abth.*, III, 193 y ss., así como mi programa de 1870, p. 22. El pitagórico Trasilo los ordenó en tetralogías: 13 tetralogías comprenden 56 libros distintos, así pues, tanto como Platón: allí solamente 9 tetralogías. El conjunto de los escritos se divide bajo cinco rúbricas: Demócrito podrá ser comparado con un *pentatlón* (DL, IX, 37): ἠθικὰ, φυσικὰ, μαθηματικὰ, μουσικὰ, τεχνικὰ [ética, física, matemáticas, música, técnica]. Sería muy alentadora una nueva revisión de la colección de fragmentos. Tampoco el problema de la pseudoepigrafía está aún resuelto. Rose, por ejemplo, considera todos los ἠθικα [escritos de ética] inauténticos.

Los puntos de partida de Demócrito y de Leucipo son los principios de los eléatas. Sólo Demócrito parte de *la realidad del movimiento,* y sólo por la sencilla razón de que el pensamiento es un movimiento. Éste es, en efecto, el punto de ataque: «Existe un movimiento, puesto que yo pienso, y el pensar tiene realidad.» Pero si existe el movimiento, también tendrá que existir un espacio vacío, o: «el no ser es tan real como lo que es», lo οὐδὲν [lo no algo] no existe en mayor medida que lo δὲν [algo][*39]. En un espacio absolutamente lleno, el

(*) Alceo, frag. 76 (= frag. 25 Crusius) cree en esta deducción. δεῖς δὲν emparentada con δεῖνὰ; sobre οὐδεμία: una falsa analogía. οὐδέ εἶς es *ne unus quidem.*

movimiento es imposible. Razones: 1. El movimiento espacial sólo puede producirse en el vacío, pues lo lleno no puede acoger en sí nada extraño. Si dos cuerpos pudieran encontrarse en un mismo espacio también podrían hacerlo un número infinito, y el cuerpo más pequeño podría albergar en su interior al más grande. 2. La rarefacción y la condensación solamente pueden explicarse mediante el espacio vacío. 3. El crecimiento se explica por el hecho de que el alimento penetra por los intersticios vacíos del cuerpo. 4. Un recipiente lleno de ceniza admite aún casi la misma cantidad de agua que cuando se hallaba vacío, ya que la ceniza desaparece en los intersticios vacíos del agua. El no ser es pues, lo lleno, ναστόν [lo firme] (νάσσω,)= στερεόν [sólido]. Lo lleno se caracteriza por el hecho de que no contiene en sí absolutamente nada de κενὸν [vacío]. Si toda extensión pudiera dividirse hasta el infinito, no quedaría ya extensión alguna: en ese caso no habría nada, es decir, no habría ser. Si es que tiene que existir algo lleno, esto es, ser, la división no debe extenderse hasta el infinito. El movimiento prueba tanto la existencia del ser como la del no ser. Si sólo existiera el no ser, no habría movimiento. Así, quedan sólo los ἄτομα [átomos] como única posibilidad. El ser es la unidad indivisible. Pero si estos «seres» actúan unos sobre otros por medio de choques tendrán que ser absolutamente *idénticos*. Así pues, Demócrito se mantiene firme en lo que decía Parménides, esto es, que el ὄν tiene que ser absolutamente idéntico en cada uno de sus puntos. En ningún punto del ser cabe más ser que en otro. Si un átomo fuera algo que otro no fuera, sería este último un no ser, esto es, algo contradictorio. Únicamente nuestros sentidos nos muestran cosas con

diferencias *cualitativamente* determinadas: νόμῳ γλυκὺ, νόμῳ πικρὸν νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροιή, ἐτεῇ δὲ ἄτομα και κενὸν. ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητὰ, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον και κενόν [*«Por convención es lo dulce, por convención lo amargo, por convención lo caliente, por convención lo frío, por convención el color, pero en realidad hay sólo átomos y vacío. Esto significa que se considera y se opina que existen las cualidades sensibles, pero ellas en verdad no existen, sino que lo único verdadero son los átomos y el vacío.»*][40] También se les denomina ἰδέαι [ideas] o σχήματα [figuras]. Todas las cualidades son νόμω [por convención], los ὄντα sólo se diferencian cuantitativamente. Así pues, todas las cualidades tendrán que reducirse a las diferencias cuantitativas. Sólo se diferencian por ῥυσμὸς (σχῆμα) [configuración (figura)], διαθιγὴ (τάξις) [orden], τροπὴ (θέσις) [posición]: A se diferencia de N σχήματι [por la figura], AN de NA τάξει [por el orden], Z de N θέσει [por la posición]. La diferencia fundamental la constituye la forma, y así, también los σχήματα [figuras], de ahí la difrencia de tamaño y peso. La pesantez es la propiedad que corresponde a cada cuerpo en cuanto tal (como unidad de medida para toda cuantidad). Puesto que todos los ὄντα son idénticos, la pesantez tiene que distribuirse uniformemente en todos los cuerpos, esto es, a masas iguales, pesos iguales. Así, el ὄν se definirá como lleno, dotado de figura, pesado: ser cuerpo y poseer estos predicados es lo mismo. Aquí tenemos una diferenciación que volverá a aparecer en Locke: las cualidades *primarias*, que pertenecen a las cosas en sí mismas con independencia de nuestra representación, cuyo carácter es tal que no podemos hacer abstracción de ellas:

extensión, impenetrabilidad, forma, número. Todas las demás cualidades son *secundarias*, es decir, producto de la acción de las cualidades primarias sobre nuestros órganos sensitivos, dicha acción provoca en ellos simples sensaciones: color, sonido, gusto, olor, dureza, blandura, lisura, rugosidad, etc. Así, habrá que discernir de la naturaleza de las cosas aquello que es mero producto de la acción de los nervios pertenecientes a los órganos de los sentidos.

Una cosa nace cuando se forma un complejo de átomos, perece cuando el complejo se descompone; se modifica cuando cambian las condiciones o la posición, o cuando se substituye una parte por otra; crece cuando se agregan nuevos átomos. Toda acción de una cosa sobre otra se produce mediante choque de los átomos; en el caso de la separación espacial se recurre a la teoría de las ἀπορροαι [emanaciones]. En general observamos un empleo escrupuloso de las teorías de Empédocles. *Éste* había reconocido el dualismo de la clase de movimiento en Anaxágoras y adoptado el obrar mágico. Demócrito se sitúa en la parte contraria. Empédocles había propuesto cuatro elementos; Demócrito se esforzó por definirlos a partir de sus átomos similares. El fuego se compone de minúsculos átomos redondos, en el resto de los elementos también se mezclan distintas clases de átomos; los elementos se diferencian únicamente por el tamaño de sus partes, de ahí que el agua, el aire, la tierra, también puedan nacer separándose unos de otros. A semejanza de Empédocles también Demócrito cree que sólo lo igual actúa sobre lo igual. La teoría de los poros y la de las ἀπορροαι, prepararon la teoría del κενὸν [vacío]. Conjuntamente con Empédocles y Anaxágoras, también Demócrito toma como

punto de partida la realidad del movimiento; muy probablemente, también la deducción que se fundamenta en la realidad del pensamiento. Con Anaxágoras, la materia originaria ἄπειρα. Parménides ejerce, naturalmente, una influencia especial, y domina todas sus representaciones fundamentales. Su viejo sistema, que el mundo consiste en ser y no ser, aparece aquí de nuevo con toda legitimidad. Demócrito posee de común con Heráclito la fe inquebrantable en el movimiento: que cada movimiento presupone un contrario, una réplica; que el conflicto es el padre de las cosas.

De todos los sistemas antiguos, el de Demócrito es el más consecuente. Presupone en todas las cosas la más rigurosa necesidad: no admite la existencia de interrupciones súbitas o extrañas en el curso de la Naturaleza. Sólo ahora acaba por superarse la visión antropomórfica del mundo propia del mito, únicamente ahora se cuenta con una *hipótesis* utilizable de una manera rigurosamente científica; como tal le fue siempre de gran utilidad al materialismo. Se trata de la visión más lúcida: parte de las cualidades reales de la materia, no procede a saltar de inmediato sobre las fuerzas más simples, como sucede con el νοῦς o con las causas finales de Aristóteles. Es un pensamiento de lo más grandioso reducir este universo de orden y finalidad, de incontables cualidades, a manifestaciones de *una* fuerza de la especie más ordinaria. La materia, cuyo movimiento se rige según las leyes más generales, y en virtud de una mecánica ciega, provoca efectos que parecen responder a un plan concebido por una sabiduría superior. Léase *Historia Natural del cielo,* Kant, p. 48, ed. Rosenkranz: «*Tomo la materia del mundo entero en una dispersión general y hago de ella un caos perfecto. Veo*

formarse la materia según las leyes fijas de la atracción y modificar sus movimientos a consecuencia del choque y la repulsión. Sin la ayuda de invenciones arbitrarias e inspirado por las solas leyes del movimiento, gozo el placer de ver producirse un todo bien ordenado; es tan similar a nuestro sistema cósmico que no puedo por menos que identificarlo con él mismo. –No habré de negar, pues, que la teoría de Lucrecio o la de sus predecesores, Epicuro, Leucipo y Demócrito, tiene mucha similitud con la mía–. Me parece que aquí podría exclamarse, en cierto sentido, sin exageración: ¡dadme materia, y construiré un mundo!»[41] Muy recomendable: Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*[42].

Así se imaginó Demócrito la formación del mundo: en un espacio infinito flotan eternamente los átomos (este punto de partida se criticó muy a menudo en la Antigüedad); el «azar», *concursu quodam fortuito* (N.D. 1, 24)[43] habría movido y engendrado el mundo. El «ciego azar» es lo que reina para los materialistas. Se trata de un modo de expresarse nada filosófico; más bien habría que decir: la causalidad carente de fin, la ἀνάγκη carente de propósitos e intenciones; aquí no se habla en absoluto de ningún azar, sino de la más rigurosa legalidad, sólo que no en virtud de leyes racionales.

Demócrito deduce todo el movimiento a partir del espacio vacío y de la pesantez.* Los átomos de mayor peso tienden a caer hacia abajo y empujan a los más ligeros desplazándolos hacia arriba. Naturalmente, el movimiento originario es vertical. Una caída regular y

(*) *Crítica*: ¿Qué significa pesantez en un espacio vacío e infinito? Después: en un tiempo infinito jamás pudo comenzar el movimiento (quietud).

eterna en la infinitud del espacio; la velocidad de caída no puede especificarse puesto que ante la infinitud del espacio y la absoluta regularidad de la caída es imposible la aplicación de alguna unidad de medida. La aparente inmobilidad de la tierra radica en la generalidad del movimiento (Epicuro). En sentido estricto no existe un arriba ni un abajo. ¿Cómo es posible, pues, que los átomos puedan realizar movimientos laterales, torbellinos, que en medio de esa regularidad formen y deshagan configuraciones? Si todos los átomos descendieran a la misma velocidad, tal estado podría compararse a un estado de absoluta quietud; dada una velocidad desigual, los átomos chocan unos con otros desordenadamente, algunos rebotan, y así acaba por generarse un movimiento circular*. Más detallada-

(*) Famosa consecuencia de Epicuro. Éste suponía una mínima desviación de la caída en vertical, un movimiento lateral arbitrario. Pues en un estado en el que todavía no se hubiera mezclado ningún átomo con otro y en el que ninguno hubiera descendido más que los demás, todos los átomos, unos junto a otros, ocuparían *una superficie plana* sin llegar a chocarse. Si en un momento dado, comenzaran a caer, jamás llegaría a producirse choque alguno entre ellos: ninguno se tocaría, pues descenderían en paralelo en una caída infinita; esto es, cada átomo trazaría una línea vertical infinita a través del espacio infinito. Entonces, ¿cómo sería posible que otro átomo se entrometiese alguna vez en esa línea? Esto sólo podría ocurrir en el caso de que hubiera *dos* átomos en una misma línea. Pero si ambos tuvieran el mismo peso no se alcanzarían jamás, de ahí que, para chocar, sus pesos tendrían que ser distintos. Pero esto es absurdo, pues ¿cómo podría el átomo más ligero llegar más abajo y más lejos que el más pesado? Así pues, tampoco pueden suponerse dos átomos en la misma línea. Por consiguiente, no chocarían nunca cayendo en vertical.

mente lo describe DL, IX, 31. Gracias al torbellino se une en primer lugar lo homogéneo. Cuando los átomos que están en equilibrio no pueden ser impelidos a causa de su gran cantidad, los más ligeros de entre ellos tienden a agruparse hacia el exterior saltando del conjunto, como expulsados, mientras que el resto se aglutina y forma una masa compacta. Demócrito denominó el movimiento hacia arriba σοῦς [impulso]* y la συμπλοκή [unión] de los átomos la caracterizó como ἐπάλλαξις (intersección, cruce). Todo lo que se separa de la masa formada por los cuerpos primordiales es un mundo: hay infinidad de mundos. Son generados, y también están condenados a la desaparición. El surgir de un mundo es, pues, el siguiente: mediante el choque de átomos de distinta especie se separa una masa en la que las partes más ligeras son impulsadas hacia la parte de arriba. Mediante la acción conjunta de fuerzas contrarias la masa adopta un movimiento de rotación; los cuerpos que fueron impulsados hacia arriba yacen en la parte exterior de la masa como si conformaran una especie de epidermis. La envoltura va tornándose poco a poco más delgada a medida que un número mayor de sus partes es desplazado hacia el centro de la masa a consecuencia del movimiento. De los átomos situados en el centro se forma la tierra, de los átomos que son impulsados hacia arriba se forma el cielo, el fuego, el aire. Aquí y allá se acumulan masas más densas, pero el aire que las rodea y las impulsa se

---

(*) σόος σόομαι [impulso, salto hacia arriba] movimiento impetuoso (su contrario, ῥιπη hacia abajo), originalmente σόϝος [impulso, tendencia] de σοβαρὸς [rápido, violento] violento, *subidus*, súbito (*insubidus securus*).

halla animado por un violentísimo movimiento de remolino; inmersas en él, estas masas acaban por irse secando poco a poco y terminan por incendiarse a consecuencia de la velocidad del movimiento (astros). Así, por efecto del viento y de los astros, se extraen las partes más pequeñas de los cuerpos terrestres, que *vuelven a manar de las profundidades transformadas* en agua. La tierra concluyó por hacerse más sólida cada vez y, poco a poco, fue ocupando una posición cada vez más estable en el centro del universo: al principio, como todavía era pequeña y ligera, se movía de un lado para otro. El sol y la luna, hallándose entonces en un estadio incipiente de formación, habrían sido capturados por las masas que oscilaban alrededor del núcleo terrestre e incorporados a nuestro sistema cósmico.

El nacimiento de las criaturas *animadas*. La esencia del alma reside en la fuerza vivificadora: ésta es la que mueve a las criaturas animadas. El pensamiento es un movimiento. Por consiguiente, el alma tiene que estar formada por las materias más móviles, a partir de átomos muy finos, lisos y redondos (de fuego). Estas partículas ígneas se extienden por todo el cuerpo[44]. Entre cada dos átomos corporales [Demócrito] introduce un átomo anímico. Los átomos anímicos se mueven constantemente. A causa de su finura y su movilidad existe el peligro de que sean expulsados del cuerpo por la acción del aire que lo circunda. De este peligro nos protege la inspiración, que introduce continuamente nuevas partículas ígneas y animadas en el cuerpo, las cuales sustituyen la pérdida de átomos expulsados a la vez que impiden la salida de los que aún se hallan en el interior del organismo por medio de una contracorriente. Si la respiración vacila y cesa, el fuego interior

se apaga. Entonces sobreviene la muerte[45]. Esto no sucede en un instante; puede ocurrir que la acción vital vuelva a reanudarse después de haber perdido una parte de materia anímica. *Sueño, muerte aparente.* En el escrito περὶ τῶν ἐν ᾅδου [*De lo que hay en el Hades*], Demócrito aborda el problema πῶς τὸν ἀποθανόντα πάλιν ἀναβιῶναι δυνατόν [¿cómo es posible que un muerto vuelva a la vida?]. El alma es, para Demócrito, lo esencial del hombre, el cuerpo humano es sólo el recipiente del alma, σκῆνος, su envoltura. El calor y lo anímico se reparten por el universo entero; el aire tiene que contener una gran proporción de alma, pues de no ser así, ¿cómo podríamos respirar el elemento anímico?[46]

Toería de las percepciones sensibles. Dice Aristóteles (*De sensu*, c. 4): πάντα τὰ αἰσθετά ἁπτὰ ποιοῦσιν [todas las cosas sensibles son tangibles], subespecies del sentido del tacto, del ἁφή. El contacto no es algo inmediato y directo, sino mediatizado por las ἀπποροαί. Estas emanaciones penetran en el cuerpo a través de los sentidos y se expanden por todas las partes de éste: así nace la representación de las cosas. Para esto son necesarias dos condiciones, en primer lugar, una cierta intensidad de la impresión, y luego, una naturaleza adecuada del órgano receptor: sólo lo semejante podrá ser captado por lo que se le asemeja; percibimos cada cosa con las partículas de nuestro ser que son semejantes a ella. Consecuencia de esto es que no percibamos muchas cosas perceptibles porque no se adecuan a la índole de nuestros sentidos y también, que pueden existir otros seres dotados de sentidos diferentes a los nuestros. A propósito de la vista, afirma Demócrito que de las cosas visibles emanan unos efluvios que conservan sus formas y que se reflejan en los ojos. Pero dado que el

espacio existente entre los objetos y nosotros se halla repleto de aire, las imágenes que fluyen de los objetos no pueden llegar directamente a nuestros ojos, siendo lo que el ojo percibe no otra cosa que el mismo aire que desplazan aquellas imágenes y que transforman en una copia de ellas. Simultáneamente, también de nuestros ojos surgen efluvios que modifican la imagen. Aristóteles (*De anima*, I, 7): Δεμόκριτος οἰόμενος εἰ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξύ, ὁρᾶσθαι ἂν ἀκριβῶς καὶ εἰ μύρμηξ ἐν τῷ οὐραῷ εἴη! [Demócrito considera que si el espacio intermedio estuviera vacío, sería posible ver claramente ¡hasta una hormiga en el cielo!] También explica las imágenes del espejo mediante emanaciones. Así pues, el ojo no representa las cosas tal como son[47]. En lo concerniente al sonido, una corriente de átomos emana del cuerpo sonoro que pone en movimiento el aire existente delante de él. En dicha corriente de átomos se reúnen los átomos de la misma forma; éstos llegan a los átomos anímicos. Los sonidos penetran en todo el cuerpo, pero principalmente en los oídos, pues la cantidad de átomos que dejan pasar las otras partes del cuerpo es demasiado pequeña como para que estas otras puedan llegar a percibirlo.

Lo percibido es lo mismo que lo pensado. Aristóteles (*De anima*, I, 2): ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀλεθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον. διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον, ὡς Ἕκτωρ κεῖτ' ἀλλοφρονεων [«*Éste* (Demócrito) *dice lisa y llanamente que el alma es lo mismo que el intelecto, pues es verdadero lo que aparece* (el fenómeno). *Por eso Homero se expresó adecuadamente cuando cantó que "Héctor yace, pensando de otra manera"*»] (no ἀφρονῶν [la razón alterada]; comp. con: ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφνοῦντας [también razonan

los que desrazonan] *Metafísica*, IV, 5) Tanto percepción como pensamiento son movimientos de la materia anímica. Si por medio de ese movimiento el alma alcanza la temperatura adecuada, percibirá correctamente los objetos, y el pensamiento será sano. Ahora bien, si a consecuencia de ese mismo movimiento el alma se calienta o se enfría demasiado, su forma de representar será incorrecta y malsana. Aquí aparecen siempre las perplejidades propias del materialismo, pues en esto presiente su πρῶτον ψεῦδος [primera mentira]. Todo lo objetivo, extenso, activo, esto es, todo lo material, lo que el materialismo considera su más sólido fundamento, no es sino algo dado mediatamente, indirectamente, algo presente de manera muy relativa. Todo ello pasa a través de la maquinaria del cerebro y entra bajo las formas de tiempo, espacio y causalidad, en virtud de las cuales aparece como extenso en el espacio y activo en el tiempo. A partir de un algo dado de esta manera, quiere deducir el materialismo lo único que él considera dado de forma inmediata, la representación. «*Se trata de una inmensa* petitio principii: *de pronto, el último eslabón de la cadena se muestra como el punto de partida del que pende ya el primero... De ahí que se haya comparado a los materialistas con el Barón de Münchhausen que, a caballo e inmerso en el agua, aferrándose bien a su montura, logró salir elevándose en el aire tirando hacia arriba de su propia coleta. Lo absurdo del materialismo consiste pues, en partir de lo objetivo... mientras que la verdad es que todo lo objetivo se halla condicionado por el sujeto cognoscente, de tal modo que desaparecería si se eliminara el sujeto.*»[48] Sin embargo, el materialismo es una hipótesis muy valiosa, aunque de verdad relativa, aun después de descubierta su

πρῶτον ψεῦδος: es una concepción que facilita las ciencias de la Naturaleza. Todos sus resultados conservan para nosotros un carácter de verdad, incluso cuando no sea absoluta. Se trata precisamente de *nuestro* mundo, en cuya producción trabajamos sin descanso.

§ 16

Los pitagóricos

Según el orden cronológico establecido por Aristóteles, la filosofía de los pitagóricos debe tratarse a modo de colofón de todas las anteriores y tiene que preceder a la doctrina platónica de las ideas. En la *Metafísica* (13 B.) Aristóteles demuestra el extraordinario y variadísimo desarrollo de los principios fundamentales del pitagorismo y la capacidad que poseía esta filosofía de influir en cualquier nuevo sistema. El nacimiento del pitagorismo es quizá un poco más tardío que el del atomismo, lo suficiente como para que ni Empédocles ni los atomistas hubieran podido saber algo de él. El «primer pitagorismo»[49] fue conocido a través de la obra de Filolao: περὶ φύσεως [*Sobre la naturaleza*], en tres libros, la cual se denominó más tarde con el nombre místico de Βάκχαι [*Bacantes*]. Filolao fue oriundo de Tarento, y se establece en Tebas la última década del siglo V. Quizá al mismo tiempo que Lisis y Timeo. Como discípulo de Filolao, Eúrito. Con los discípulos de Filolao y los de Eúrito perece la escuela *científica*, según Aristóxeno (DL, VIII, 46), quien todavía vio a una parte de ellos: Xenófilo, Fantón, Equécrates, Diocles y Polimnasto. Equécrates es el que aparece en el *Fedón*. Se trata aproximadamente de dos generaciones. Boeckh, *Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes,* Berlín, 1819. Schaarschmidt, *Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus,* Bonn, 1864. Algunas tesis también han sido atacadas por Zeller, el conjunto, por Valentin Rose.

Para comprender sus principios fundamentales, *hay que partir del eleatismo. ¿Cómo es posible una* multiplicidad? Solamente con la condición de que también el no ser tenga un ser. Los pitagóricos comparaban al no ser con el ἄπειρον de Anaximandro, lo absolutamente indeterminado, lo que no posee ninguna cualidad: a él se opone lo absolutamente determinado, πέρας. Ambos, sin embargo, constituyen el *uno*, esto es, de él puede decirse que es par e impar, limitado e ilimitado, provisto y carente de cualidades a la vez. He aquí, que los pitagóricos afirmaran en contra del eleatismo: si el uno existe, en cualquier caso, ha nacido de dos principios, luego, existe también una multiplicidad. De la unidad se origina la serie de los números aritméticos (monádicos), luego, los números geométricos o las magnitudes (las figuras geométricas). En definitiva, la unidad es algo originado, por lo tanto, también existe una multiplicidad. Si se tiene el punto, las líneas, las superficies y los cuerpos, se tienen también los objetos materiales; el número es el ser verdadero de las cosas. Los eléatas dicen: «El no ser no existe, luego todo es unidad.» Los pitagóricos: «La unidad misma es el resultado de algo que es y que no es, luego, de todas formas, existe lo que no es y, además, también la pluralidad.»

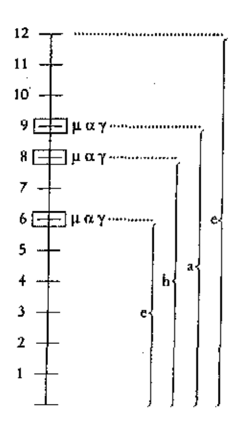
En principio se trata de una especulación muy singular. Me parece a mí, que su punto de partida no es más que *una apología de la ciencia matemática* contra el eleatismo. Recordemos la dialéctica[50] del *Parménides*. En ella se dirá de la *unidad* (establecido que no existe la multiplicidad): 1. Que carece de partes, no se trata de un todo. 2. Es ilimitada. 3. No existe en espacio alguno. 4. Ni está en movimiento ni en descanso, etc. Y además: 1. De la unidad existente surge el ser y el uno,

esto es, la multiplicidad y después, varias partes, y el número, y la multiplicidad del ser; después la limitación, etc. La posición pitagórica es similar, mas en ella se ataca el concepto de unidad existente en tanto que portadora de predicados opuestos, es decir, como algo contradictorio consigo mismo, como un absurdo. Los pitagóricos matemáticos creían en la realidad de las leyes que descubrieron. Les bastaba con el hallazgo de la existencia del uno y de ahí, la deducción de la existencia de la multiplicidad. Además, creían haber reconocido la verdadera esencia de las cosas en las relaciones numéricas que podían establecerse entre ellas. Así pues, en defnitiva, no existen cualidades, sino solamente cantidades; pero no cantidades de elementos (agua, fuego, etc.), sino limitaciones de lo ilimitado, del ἄπειρον; esto es en cierta manera, algo semejante al «ser en potencia» de la ὕλη [hylé, materia] de Aristóteles. Así pues, todo nace de dos factores: de dos principios contrarios. He aquí de nuevo el dualismo. Tabla memorable de Aristóteles (*Metafísica,* I, 5): Finito e Infinito, Impar y Par, Uno y Pluralidad, Derecho e Izquierdo, Masculino y Femenino, Quieto y En movimiento, Recto y Curvo, Luz y Oscuridad, Bueno y Malo, Cuadrado y Oblongo. Una parte la forman: Finito, Impar, Uno, Derecho, Masculino, Quieto, Recto, Luz, Bueno, Cuadrado. La otra: Infinito, Par, Pluralidad, Izquierdo, Femenino, En movimiento, Curvo, Oscuridad, Malo, Oblongo. Esto recuerda a la tabla modelo de Parménides. *El ser* como Luz, ligero, cálido, activo; el no ser como Noche, denso, frío, pasivo.

El punto de partida de la afirmación «Todo lo cualitativo es sólo cuantitativo» radica en la acústica. Si se toman dos cuerdas de idéntica longitud e idéntico

grosor y se tensan una tras otra aplicándoles distintos pesos, podrá observarse que es posible reducir las notas a distintas relaciones numéricas. Luego, colóquese un puente móvil (μεγάδιον) bajo una sola cuerda en tensión y ajústese en dos posiciones distintas. Si éste divide la cuerda en dos partes iguales, cada una de ellas emitirá la octava mayor en proporción a la cuerda no dividida. Cuando se establece entre las dos partes una relación de 2:3 (λόγος ἡμιόλιος), se oirá la quinta διὰ πέντε, según una proporción de 3:4 (ἐπίτριτος), la cuarta, διὰ τεσσάρον. El instrumento se denomina κανών [monocordio]. Pitágoras habría dividido la superficie situada bajo la cuerda en doce partes y obtenido de esa forma las cifras 6, 8, 9, 12 como medidas de la longitud de la cuerda para las notas octava, cuarta quinta y prima. Puesto que la quinta es un tono entero mayor que la cuarta, Pitágoras estableció asimismo a partir de su canon, la relación numérica del tono entero τόνος, 8:9 ἐπόγδοος λόγος.

Tonalidad dórica



Los números sagrados se deducen de la siguiente manera: los números 1, 2, 3, 4, contienen los intervalos consonantes: σύμφωνα, esto es, 1:2, la octava, 2:3, la quinta, 3:4, la cuarta. Todos juntos forman la τετρακτύς [tetractis]. Si sumamos las unidades que contienen, se obtiene la δεκάς [la decena]. Si a estos números se añaden aún el 8 y el 9, que contenían el intervalo del tono entero, se obtiene: 1 + 2 + 3 + 4 + 8 + 9 = 27. Contando cada uno de los sumandos más la suma se obtiene el número sagrado 7. Del número siete partió Platón en el *Timeo* para construir el alma del mundo; cfr. Westphal, *Rhythmik und Harmonic,* p. 64[51].

La música proporciona, de hecho, el mejor ejemplo para ilustrar lo que los pitagóricos creían. La música, en cuanto tal, sólo existe en nuestros nervios auditivos y en nuestro cerebro; fuera de ellos o en sí (en el sentido de Locke) no se compone más que de relaciones numéricas; en efecto, primeramente según la cantidad, en lo que concierne a la medida; y luego, según su cualidad, en referencia a los grados de la gama tonal, así pues, tanto en su elemento rítmico como en su elemento armónico. En este mismo sentido, sería posible expresar la esencia entera del mundo, del que la música es imagen, al menos por una parte, en puros números. Y éste es hoy con todo rigor el ámbito de la química y las ciencias de la Naturaleza: su pretensión es descubrir en todas partes las fórmulas matemáticas de las fuerzas absolutamente impenetrables. En este sentido nuestra ciencia es pitagórica. Tenemos en la química una relación de atomismo y pitagorismo semejante a la que se cuenta abriera Ecfanto en la Antigüedad.

Por lo tanto, los pitagóricos realizaron un descubrimiento de suma importancia: el significado del nú-

mero; esto es, la posibilidad de una rigurosa investigación en las materias físicas. En los otros sistemas físicos de lo único que se hablaba era de elementos y de sus relaciones. Por medio de su combinación o separación surgían las distintas cualidades, es finalmente en el pitagorismo cuando se enuncia que sólo en las diferencias de proporción se fundamentan las distintas cualidades. Ahora bien, desde la intuición de dicha relación hasta su estricta puesta en práctica quedaba todavía un largo camino. De momento, bastó con una serie de analogías fantásticas. Aristóteles (*Metafísica,* I, 5), lo describe así: «*En las matemáticas, son los números, según su naturaleza lo primero, y en los números creyeron* [los pitagóricos] *encontrar muchas semejanzas con lo que es y con lo que deviene, más que en el fuego y en la tierra y en el agua. De ahí que en ellos les pareciera contemplar un número dotado de determinadas cualidades para la Justicia, otro para el Alma y el Entendimiento, y un tercero para el* καιρός [el momento adecuado, la oportunidad]. *Del mismo modo advirtieron que también radicaban en los números las afecciones y proporciones de las armonías. Puesto que, en efecto, las demás cosas parecían asemejarse a los números en su naturaleza toda, y los números eran los primeros de toda la Naturaleza, pensaron que los elementos de los números eran los elementos de todos los entes, y que todo el universo era armonía y número. Así, por ejemplo, puesto que la Década parece ser algo perfecto y abarcar toda la naturaleza de los números, dicen que también son diez los cuerpos que se mueven por el cielo y, siendo nueve sólo los visibles, admiten como décimo a la Antitierra. Consideraban que los elementos del número son lo par y lo impar, siendo uno de éstos finito y el otro infinito y que la unidad procede de estos dos ele-*

mentos pues dicen que es par e impar. De esta unidad proceden los números, y el universo entero se compone de números.»[52] Todos los números se dividen en pares (ἄρτιος) e impares, y todo número dado puede descomponerse a su vez, parte en elementos pares, parte en elementos impares (περισσός). De esto concluyen los pitagóricos que lo par y lo impar son los componentes universales de las cosas. Luego, identificaban lo impar con lo limitado, y lo par con lo ilimitado porque lo primero impone un límite a la división, mientras que lo segundo no: así pues, todo se compone de limitado y de ilimitado. Lo limitado e impar se considera perfecto (ver la significación popular de los números impares). A estos números impares los denominaron también γνώμονες: un *gnomon* es aquel número que añadido a otro número elevado al cuadrado da como resultado un nuevo número al cuadrado. Ésta es la propiedad de todos los números impares: $1^2 + 3 = 2^2$; $2^2 + 5 = 3^2$; $3^2 + 7 = 4^2$. Mediante la adición de números impares a la unidad se obtienen, por lo tanto, números al cuadrado, esto es, números de *una* especie: $1 + 3 = 2^2$, $1 + 3 + 5 = 3^2$ etc. En cambio, de cualquier otra manera se obtienen números de las más variadas clases, es decir, añadiendo números pares a la unidad o sumando números pares e impares. – Como los pitagóricos sostenían la teoría de las cualidades contrarias, consideraban bueno a lo limitado e impar, y malo, a lo limitado y par. Pero si los componentes fundamentales de las cosas son de naturaleza contraria, era necesaria la existencia de un vínculo si es que a partir de ellas debía engendrarse algo más. Este vínculo era, según Filolao la *Armonía*: ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων σύμφρασις [*«...la armonía es unificación de*

muchas cosas mezcladas y consenso de las cosas que disienten.»].[53] Si en todas las cosas existen elementos contrarios, también existe en ellas la armonía: todo es número, todo es armonía, pues cada número determinado forma una armonía de lo par y lo impar. La armonía se definirá como octava. En la octava tenemos la razón de 1:2, la oposición originaria resuelta en armonía. En esta idea percibimos la influencia de *Heráclito*[54].

Para caracterizar su método de comparación, habrá que mencionar que la Justicia [según los pitagóricos] consiste en lo semejante multiplicado por lo semejante, esto es, un número al cuadrado; por esta razón, se denominó «Justicia» al 4, o especialmente al 9 (primer cuadrado de un número impar). Al número cinco (la combinación del primer número masculino y el primer número femenino), se lo denomina «matrimonio»; la unidad se llama «razón», puesto que es inmutable; la dualidad, «opinión», porque se trata de algo proteico e indeterminado. Tal o cual concepto tiene su lugar correspondiente en tal o cual región del universo; por ejemplo, la opinión, en la región de la tierra (porque la tierra ocupa la segunda posición en la serie de los cuerpos celestes; el καιρός [momento adecuado], en el sol (ambos expresados mediante el número siete). Los ángulos del cuadrado se consagran a Rea, Deméter, Hestia, a las divinidades terrestres, porque el cuadrado constituye la superficie que limita el cubo, el cual, según Filolao, sería la forma de la tierra. Los ángulos del triángulo se consagran a las divinidades destructivas: Hades, Dioniso, Ares y Crono, porque la forma primera del fuego es la de un tetraedro delimitado por cuatro triángulos equiláteros. Especialmente importante es el sistema decádico. Puesto

que para los pitagóricos los números posteriores al diez no son más que repeticiones de los diez números anteriores, representaban en la «Década» la acumulación del conjunto de fuerzas del número. Se la denominaba grande, todopoderosa, engendradora de todas las cosas, origen y guía tanto de la vida divina como de la vida terrestre. Es lo perfecto: de ahí las relaciones decimales que caracterizan la totalidad de lo real (tabla de los opuestos, sistema de los cuerpos universales). De la τετρακτὺς habrá de decirse: παγὰν ἀενάου φύσιος ῥιζώματ' ἔχουσαν [que es la fuente y la raíz de la Naturaleza eterna], también se juraba en su nombre: οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν [¡No, por los dones que nos concede nuestra madre la tetractys!] Algo que amaban era el orden de las cosas en series de cuatro, por ejemplo, Trasilo. En la unidad es donde, en primer lugar, surgen los números, y también donde se encontrarían indivisas las cualidades contrarias: ἀρτίῳ μὲν γὰρ προστεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον, ὃ οὐκ ἂν ἐδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φύσεοιν μετεῖχε [...una vez añadida la unidad a un númeo par, crea otro impar, y añadida a uno impar, crea uno par. Ahora bien, esto no sería posible si la unidad no participara de ambas naturalezas]. Para la deducción de figuras geométricas identificaban la unidad con el punto, la dualidad con la línea, la tríada con una superficie y el número cuatro con el cuerpo sólido. Con la figura geométrica creyeron deducir la base de todo lo corpóreo. Ahora bien, de la figura del cuerpo tendría que depender su naturaleza elemental. Dados los cinco cuerpos regulares, Pitágoras asociaba el cubo a la tierra, al fuego, el tetraedro, al aire el octaedro, al agua el icosaedro, el dodecaedro al resto de los elementos; esto es, consideraba que

las partes mínimas constitutivas de estas diferentes materias poseían la forma de la figura adjudicada. El hecho de que las materias fundamentales sean cinco, presupone la existencia de un periodo post-empedocleano, esto es, la influencia de Empédocles en Filolao. Los pitagóricos concibieron la *cosmogonía* como sigue: en primer lugar, surge el fuego en el centro del universo (llamado asimismo «lo uno» o la «mónada», el «hogar del universo», «guardián del templo de Zeus»). Desde aquí son atraídas las partes más cercanas al ἄπειρον, y de esta manera, limitadas y determinadas (recuerdo el concepto de ἄπειρον de Anaximandro). Esta acción continúa de forma ininterrumpida hasta que concluye el conjunto del edificio del universo (uso del fuego de Heráclito con el fin de hacer surgir el mundo determinado a partir del ἄπειρον de Anaximandro). Este universo es una esfera (empedoclea o parmenídea), en su punto medio se encuentra el fuego central, lo rodean diez cuerpos celestes que se mueven en corro de oeste a este. En la parte más alejada [del fuego central] se ubica el cielo de las estrellas fijas, junto a él, los cinco planetas (Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Mercurio), luego, el sol, la luna, la tierra, y en décimo lugar, la antitierra; el límite más exterior lo forma el fuego de la periferia. En torno al fuego central se mueve la tierra, y entre ambos, la antitierra, de forma que la tierra presenta siempre la misma cara a la antitierra y al fuego central; he aquí por qué nosotros, que vivimos del otro lado, no percibimos directamente los rayos del fuego central sino sólo de manera indirecta, a través del sol. Los pitagóricos imaginaron que la forma de la tierra era redonda. Progreso importantísimo para la astronomía. Mientras que anteriormente se presu-

ponía la inmovilidad del cuerpo terrestre y se deducían los cambios horarios del día a partir del movimiento del sol, tenemos aquí el intento de explicarlo a partir del movimiento de la tierra. Ignórese el fuego central, fusiónese la contratierra con la tierra, y ésta rotará sobre su propio eje. Suele afirmarse que Copérnico obtuvo sus pensamientos fundamentales de la lectura de Cicerón, *Acad.* II, 39 y de Plutarco, *De placit. philos.* III, c. 13 (sobre Filolao).

Una consecuencia del movimiento de los astros es la teoría de la *armonía de las esferas.* Cada cuerpo que se mueve rápidamente emite un sonido. Los astros conforman en su conjunto una octava, o lo que es igual, una armonía. Mas no una armonía en el sentido en que nosotros la entendemos, sino la cuerda afinada del viejo heptacordio. Sin embargo, sucede más bien que cuando todas las notas de la octava suenan juntas no conforman una armonía. Que nosotros no podamos percibir la armonía de las esferas, lo aclaraban del siguiente modo: nos sucedería lo mismo que les ocurre a los moradores perpetuos de una fragua: acostumbrados a percibir el mismo sonido desde que nacemos, jamás llegamos a distinguir su existencia por contraste con el silencio absoluto. Esta idea corresponde originariamente sólo a los planetas, de otro modo, se habrían obtenido diez notas, mientras que a la armonía sólo pertenecen, según el heptacordio, siete. El conjunto armonioso que contemplan los ojos cuando observan los astros lo oyen asimismo los oídos al escuchar el acorde de las notas que emiten esos mismos astros. – El fuego del círculo periférico ejercería la función de mantener unido al mundo, de ahí que lo denominaran la ἀνάγκη [necesidad]. Boeckh ha demos-

trado que los pitagóricos se referían con eso a la Vía Láctea. Más allá del círculo de fuego se ubica el ἄπειρον. Arquitas preguntó si llegados al límite del universo, sería posible sacar un brazo, o una vara al exterior; en caso de que eso fuera posible, tendría que existir algo fuera de él, en efecto, σῶμα ἄπειρον [cuerpo ilimitado] y τόπος [espacio], lo que está fuera del uno. Una segunda razón. Si tuviera que producirse un movimiento nuevo, con el fin de dejar sitio a los cuerpos que se movieran, algunos otros no tendrían más remedio que sobrepasar los límites del universo, el mundo rebosaría κυμανεῖ τὸ ὅλον [el todo en reboso].

Con los pitagóricos se abandonan por primera vez los conceptos de «abajo» y «arriba» en el universo, más bien, adoptan la idea de «mayor o menor distancia del centro». A aquello que se sitúa más cerca del punto medio, lo denominaron la parte derecha, a lo más alejado, la izquierda. El movimiento de los cuerpos celestes se produce avanzando de oeste a este: el medio ocupa el puesto de honor a la derecha de los cuerpos celestes. Los pitagóricos consideraban las partes superiores del universo como las más perfectas; distinguían el círculo de fuego exterior del círculo de estrellas y bajo aquél, el círculo situado encima y debajo de la luna: ὄλυμπος [Olimpo], el círculo más exterior, κόσμος [cósmos], el cielo de las estrellas fijas, y Urano, la región sublunar. En la 1.ª región se hallan los elementos en toda su pureza (esto es, limitado e ilimitado); la 2.ª es el lugar del movimiento ordenado, y la 3.ª, el lugar de la generación y la corrupción. Cuando los astros vuelvan a ocupar de nuevo sus posiciones iniciales, no sólo existirán otra vez las mismas personas que ya existieron, también volverán a suceder los mismos hechos.

Acerca de psicología y teoría del conocimiento hay poco que decir. Filolao aborda el tema cuando relaciona la naturaleza física al número cinco, la psíquica, con el número seis, la razón, la salud y «τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς» [«aquello que se denomina luz»] al siete; el amor, la amistad, la inteligencia y el ingenio al ocho. Luego, la famosa sentencia de que el alma es armonía, en efecto, la armonía del cuerpo. La razón se ubica en el cerebro, la vida y la sensibilidad, en el corazón; la ῥίζωσις [raíz] y la ἀνάφυσις [germen] (el enraizamiento y la germinación) en el ombligo, la procreación, en los órganos genitales. *En el primero se encuentra* el germen del hombre, en el segundo, el del animal, en el tercero, el de la planta, y en el cuarto el de todos los seres. Sin el número es imposible el conocimiento: el número no contiene en sí ningún error, sólo gracias a él es posible el reconocimiento de las relaciones entre las cosas. Todo debe ser limitado o ilimitado, o ambas cosas a la vez: mas, sin el límite, nada sería cognoscible.

Si preguntamos acerca del parentesco de la filosofía pitagórica, nos encontramos, en principio, con el antiguo sistema de Parménides, que hacía nacer todas las cosas de una dualidad de principios; luego, el ἄπειρον de Anaximandro, limitado e impulsado por el fuego de Heráclito. Éstos son, evidentemente, tan sólo filosofemas auxiliares: el origen [de esta filosofía] es el conocimiento de la analogía de los números con el mundo, un punto de vista muy original. Para defender su concepción del unitarismo e inmovilismo eleático, los pitagóricos tuvieron que crear el concepto de número, también el uno tuvo que ser engendrado; aquí tomaron también la concepción heracliteana del πόλεμος como padre de todas las cosas, y de la ἁρμονία

como lo que une las cualidades contrarias; Parménides denominó a este mismo poder Ἀφροδίτη [Afrodita]. Simbolizaba la relación del nacimiento de todas las cosas en la octava. Los pitagóricos dividían los dos elementos contrarios a partir de los cuales se genera el número, en par e impar. Ambos conceptos los identificaban con términos filosóficos ya acuñados. A lo par llamaron ἄπειρον: éste fue el salto más grande que dieron, sólo porque de los γνώμονες, los números impares, engendraron una serie limitada de números, los números cuadrados. Con esto tendieron un puente hacia Anaximandro, que aparece aquí por última vez. Lo limitado, sin embargo, lo identificaron con el fuego de Heráclito cuya tarea sería ahora la de convertir lo indeterminado en razones numéricas absolutamente determinadas: en esencia se trataba de una fuerza *calculadora.* Si hubieran adoptado el concepto de λόγος de Heráclito, hubiesen entendido por λόγος, justamente *proportio* (esto es, «lo que crea las proporciones», como πέρας lo que crea el límite). *El pensamiento fundamental sería: la materia, pensada como enteramente desprovista de cualidades, sólo a través de las razones numéricas llega a adoptar tal o tal clase de cualidad determinada.* Así se respondió al problema de Anaximandro. El devenir se muestra como cálculo. Esto recuerda al dicho de Leibniz (*Epistol. collectio Kortholti,* epist. 154): la música sería *exercitium arithmeticæ occultum nescientis se numerari animi.* [un ejercicio aritmético oculto nacido de un ánimo calculador]. Esto mismo podrían haber dicho muy bien del mundo los pitagóricos: aunque evidentemente no podrían decir qué es lo que propiamente realiza el cálculo.

§ 17

Sócrates

Demócrito nació durante la olimpiada 80, sería pues diez años más joven que Sócrates. De Sócrates, dice expresamente Diógenes Laercio (II, 44)* que nació, *según Apolodoro,* bajo el gobierno de Apsepión, en el cuarto año de la olimpiada 77, el sexto día del mes de Targelión ὅτε καθαίρουσι τήν πόλιν Ἀθεναιον [cuando los atenienses purificaban la ciudad] (esto es, en el undécimo mes del gobierno del arconte). Diógenes Laercio (*ibid.*) dice que Sócrates murió el primer año de la olimpiada 95 γεγονὼς ἐτῶν ἑβδομήκοντα. και Δημήτριος ὁ Φαλερεύς [a la edad de setenta años. Demetrio de Falero dice las mismas cosas].** (bajo el mandato del arconte Laques, a finales de Targelión, en el undécimo mes), esto es, en el mes de Targelión del año 399, Sócrates había *entrado* en su septuagésimo año: nacido en 468, según Apolodoro. Me fío de él, y sobre todo también

---

(*) *La Antigüedad sólo posee un dato al respecto.*

(**) Demetrio de Falero, discípulo de Teofrasto, nacido aprox. a. 345. Que este ταῦτα [cosas] también se refiere al año de nacimiento se deduce de lo siguiente: ἔνιοι γὰρ ἑξήκοντα ἐτῶν τελευτῆσαι αὐτόν φασιν [no obstante, afirma que habría muerto a la edad de sesenta años] (esto es, como ἑξηκοντούτης, sexagenario). Luego, la noticia precedente tendría que caracterizar al Sócrates de setenta años.

de su fuente, Demetrio (ἀρχόντων ἀναγραφή) [lista de los arcontes].* Boeckh (C., I, II, p. 321) y C. F. Hermann (*Plat. Phil.*, p. 666, Überweg, p. 86) polemizan contra esta datación. Éstos parten de la *Apología* platónica (17 D) donde Platón escribe que Sócrates contaba ἔτη γεγονὼς πλείω ἑβδομήκοντα [una edad de setenta años] razón por la cual, ciertamente, habría tenido que nacer antes del 469. Además, en *Critón* (52e), las leyes de Atenas rezaban así: *«Durante 70 años, Sócrates, te fue posible abandonar Atenas si no te agradábamos.»* También esto parecería indicar una edad de más de 70 años. Así, habría que suponer la olimpiada 77 –el primer o el segundo año–, como el de su nacimiento. Por lo demás, otro cálculo que se ha hecho toma como

(*) 77, 4, bajo el arconte Apsepión, el sexto día del mes de Targelión (el undécimo mes).

95, 1 bajo el arconte Laques (en el mes decimosegundo), mayo o junio del 399.

78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94, esto es, 17 x 4 = 68

1 2 3•4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 olimpiada.

77, 4 6 Targelión (69 años) hasta 95, 1, 6Targelión.
95, 1, desde el 6 Targelión hasta el final, unos 20 días.
luego, 69 años y 20 días.
Si hubiera nacido en 77, 3, tendría 70 años y 20 días
en 77, 2, 71 años y 20 días
en 77, 1, 72 años y 20 días

Según los datos de Platón: en la época de la condena (mes de Muniquión) más de 70 años (según Apolodoro aún no habría cumplido del todo los 69). Según el *Critón*, 70 años.

punto de partida el encuentro entre Sócrates y Parménides en las grandes Panateneas: según Sinesio, Sócrates habría contado entonces 25 años, esto es, en el tercer año de la olimpiada 83; así pues, debió de nacer en el segundo año de la olimpiada 77. De este último argumento no hay ni que hablar. El segundo, tomado del *Critón,* habla bien en favor de los setenta años, mientras que el primero no se trata sino de una exageración de Platón en un discurso apologético. ¡Cómo va a poder competir el testimonio de Platón con el de Demetrio! Es precisamente en esto donde reside el mérito de Apolodoro, a saber, que eligió entre las distintas tradiciones fiándose de su *valor.* Sólo nos queda recordar que hay que tener en cuenta aquí, con sumo rigor, el γεγωνός, setenta años; esto significa que Sócrates había celebrado su 69 cumpleaños y entrado ya en su septuagésimo año de vida. Los veinticinco días que había vivido ya de su año número setenta se cuentan asimismo como incluidos efectivamente en la edad de setenta años cumplidos: *el año todavía incompleto se considera cumplido.*

Su padre, Sofronisco, descendiente de los Dedálidas[55], su madre, Fenáreta, una partera. Sócrates se distingue de todos los filósofos anteriores por su origen plebeyo, así como por haber tenido una formación muy rudimentaria. Siempre se mostró enemigo del arte y la cultura. Y lo mismo de las ciencias de la Naturaleza. Contaba la astronomía entre los secretos divinos y consideraba un insensato a quien pretendiera investigarla; aunque, por lo demás, afirmaba que era una gran ventaja conocer el movimiento de los cuerpos celestes que guiaban los viajes marítimos, terrestres, o las vigilias nocturnas. Pero todo eso podía aprenderse fácil-

mente de los timoneles y vigías, ir más allá en tales asuntos no era sino echar a perder un tiempo precioso. La geometría es necesaria en la medida en que capacita a cualquiera para proceder equitativamente en la compra o la venta y la división de un terreno –un hombre medianamente perspicaz puede llegar a aprenderla incluso sin profesor–, pero resulta algo infantil y vano cuando se ocupa del estudio de figuras matemáticas. Toda la física le parecía absolutamente prescindible:* «*¿Piensan estos investigadores que ya conocen lo suficiente las relaciones humanas como para comenzar ahora a inmiscuirse en las divinas? ¿Creen acaso que podrán provocar el viento y la lluvia según su capricho o es que únicamente buscan satisfacer su curiosidad? Tendrían que recordar que los grandes hombres disienten en sus resultados y que a veces sus opiniones se parecen a las de los dementes.*» Sócrates jamás tuvo conocimientos de física; lo que Platón cuenta en el *Fedón* (c. 46, p. 97d y ss., etc.) acerca de un presumible estudio por parte de Sócrates de los libros de Anaxágoras no es más, en cualquier caso, que la historia de la evolución intelectual del propio Platón. Tampoco Sócrates concedía validez alguna al arte: sólo acertaba a comprender sus aspectos prácticos y agradables, además, se contaba entre los despreciadores de la tragedia. Así dice Aristófanes (*Las ranas*, 1491): Χαρίεν οὖκ μὴ Σωκράτει | παρακαθήμενον λαλεῖν | ἀποβαλόντα μουσικὴν |τά τε μέγιστα παραλιποντα | τῆs

(*) *Apología,* c. III [19 c-d]: Sócrates no compredía nada de física ni de astronomía οὔτε μικρὸν οὔτε μέγα [ni mucho ni poco]. Jamás le oyó nadie hablar de esas cosas. Testimonio de Platón en contra de Jenofonte.

τραγῳδικῆς τέχνης.| τὸ δ'ἐπὶ σεμνοῖσιν λόγοισι | καὶ σκαριφη-σμοῖσι (σκαριφησμός un retazo impreciso de sombra, abstracto) λῆρον | διατριβὴν ἀργὸν (activa pereza) ποιεῖσθαι| παραφρονοῦντος ανδρός (es para «loco insensato») [*Es grato no estar sentado junto a Sócrates, charlando lejos de toda poesía y desatendiendo los fundamentos del arte trágico. Perder el tiempo con discuros ridículamente solemnes, con gallináceos picoteos y sutilezas hueras, en verdad que es digno de un insensato.*] La poderosa formación del espíritu y del corazón a través de la poesía es, con mucho, el adiestramiento filosófico preferido por Sócrates: por eso vence Esquilo, por eso sale perdiendo Eurípides.

Sócrates es plebeyo, carece de instrucción, y nunca se preocupó de suplir como autodidacto las lecciones no recibidas en su juventud. Además, es ostensiblemente feo, y como él mismo afirma, la Naturaleza lo había dotado de violentísimas pasiones. Nariz chata, labios gruesos, ojos saltones: de su tendencia a la ira nos informa Aristoxeno (cuyo padre, Spintaro, había conocido a Sócrates). Sócrates es un autodidacto ético: un torrente moralizador brota de su interior. Gigantesca fuerza de voluntad dirigida a una reforma ética. Ése es su único *interés.* ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται [tanto el bien como el mal ocurrido en las casas[56]] Lo singular es, no obstante, el *medio* de esta reforma ética, semejante a la que ya habían aspirado los pitagóricos. Mas el medio, la ἐπιστέμε [conocimiento, ciencia] es él quien lo distinguió. El *conocimiento* como vía que conduce hacia la virtud distingue su carácter filosófico; la *dialéctica como el único camino,* los ἐπαγωγικοὶ λόγοι [discursos inductivos] y la ὁρίζεσθαι [definición]. La lucha contra el placer, el deseo, la cólera, etc., se orienta contra una ἀμαθία

[ignorancia] fundamental. Sócrates es el primer filósofo *de la vida* y todas las escuelas que le suceden son ante todo filosofías de la vida. ¡Una vida dominada por el pensamiento! El pensamiento sirve a la vida, mientras que en todos los filósofos anteriores la vida servía al pensamiento y al conocimiento: la vida correcta parece ser aquí el fin, allí, el conocimiento mayor y más correcto. La filosofía socrática es absolutamente *práctica*; se muestra hostil a todo conocimiento que no vaya asociado a consecuencias éticas; es una filosofía para *todos*, y popular, pues considera que es posible la enseñanza de la virtud. No apela más al genio, ni tampoco a una gran capacidad intelectual. Hasta entonces habían sido suficientes las sencillas costumbres y los preceptos religiosos: la filosofía de los Siete Sabios, expresada en fórmulas, era la única moral viva y práctica, respetada en toda Grecia. Entonces comienza la disgregación de los instintos morales: el conocimiento claro debe ser la única recompensa, pero con él el hombre adquiere también la virtud. En efecto, tal es la verdadera fe de Sócrates, la coincidencia del conocimiento y la virtud. Ahora bien, la inversión de este principio es revolucionario en sumo grado: allí donde no haya conocimiento claro reina τὸ κακόν [el mal]. Aquí se transforma Sócrates en *crítico* de su época: investiga en qué medida actúa ésta a instancias de oscuras pulsiones, y en qué medida lo hace bajo la influencia del conocimiento. De tal investigación obtiene Sócrates el democrático resultado de que los artesanos más humildes son superiores a los políticos, los oradores y los artistas de su tiempo. Tómese a un carpintero, un calderero, un timonel, o un cirujano y examínense sus conocimientos profesionales... cualquie-

ra de ellos puede indicar los nombres de las personas de quienes los aprendió, así como los medios de los que se sirvió para aprenderlos. En cambio, acerca de cosas como qué es la justicia, qué es la piedad, qué es una democracia, o qué es una ley, todo el mundo creía tener su opinión: mas Sócrates no descubre sino oscuridad y ἀμαθία [ignorancia]. Sócrates asegura que su papel es el de quien desea aprender pero al fin acaba por convencer a su interlocutor de su propia irreflexión. Su exigencia inmediata era la de obtener una definición en el ámbito moral y socio-político; su procedimiento, dialéctico o epagógico. El mundo entero de la ἀνθρώπινα [de los asuntos humanos] aparecía ante Sócrates como un mundo de ἀμαθία: existían palabras, pero no fijaban con firmeza ningún concepto. Sócrates se esforzaba por ordenar este mundo convencido de la idea de que cuando estuviera ordenado, al hombre no le cabría otra alternativa que la de vivir virtuosamente. El objetivo de todas sus escuelas es una doctrina del bien moral, esto es, una especie de aritmética y de geodesia del mundo moral. Toda la filosofía antigua anterior a Sócrates pertenece todavía a la época en que los instintos éticos se hallaban aún intactos: moralidad helénica era lo que respiraban Heráclito, Anaxágoras, Demócrito, Empédocles; si bien, según las variadas manifestaciones de esta ética. Ahora nos hallamos ante una investigación dirigida a una ética puramente humana, basada en el conocimiento: *se busca* la ética, mientras que para los filósofos anteriores se hallaba presente como un hálito vivificador. Esta ética puramente humana, objeto de búsqueda, entra de inmediato en conflicto con los *usos* helénicos tradicionales de la ética. El uso o la costumbre debe redu-

cirse a un acto cognitivo. Puede decirse además que en la época de la decadencia la ética socrática había alcanzado su propósito: los hombres mejores y más lúcidos vivían únicamente según una ética *filosófica.* Así pues, de Sócrates manó un verdadero torrente moral: de ahí que sea un ser profético y sacerdotal. Posee el sentimiento de una misión.

Evidentemente, el punto más importante en la vida de Sócrates es cuando el entusiasta Querefonte obtiene la respuesta en Delfos. *Apol. Sócrat.*, p. 21a. Sócrates se ofrece a presentar el testimonio del hermano de Querefonte con el fin de demostrar la verdad tanto de la pregunta como de la respuesta recibida. ἤρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος· ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι; y luego τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι [*«preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio.»*] El verso será caracterizado por Diógenes Laercio (II, 37) de περιφερόμενον [célebre] ἀνδρῶν ἁπάντον Σωκράτης σοφώτατος [de todos los hombres, Sócrates es el más sabio]. (Pasajes según G. Wolf, *De Porphyrii ex oraculis philosophia,* p. 76-77). Más precisamente en *Schol.* en Platón, *Apología,* 21a: χρησμός περί Σοκράτους δοθεὶς Χαιρεφῶντι τῷ Σφηττίῳ· σοφὸς Σοφοκλῆς, σοφώτερος δ' Εὐριπιδης, ἀνδρῶν δ' ἁπάντον Σοκράτης σοφώτατος [La respuesta acerca de Sócrates dada a Querefonte: sabio es Sófocles, más sabio es Eurípides, Sócrates es el más sabio] (*Schol.* Aristófanes, *Las nubes,* 144). Fue necesario utilizar versos yámbicos para estos dos nombres. – Gran bochorno y desagradable desconcierto: finalmente, Sócrates decide medir la sabiduría de los demás con la suya. Elige un célebre hombre de Estado, el cual pasaba por sabio y lo somete a examen con unas cuantas

preguntas. Descubre que la supuesta sabiduría de tal hombre no posee nada de sabia. Intentaba pues, demostrar al político cuánta sabiduría le faltaba aún por alcanzar; tal cosa era imposible, y lo único que Sócrates lograba era hacerse odioso. *«Ni él ni yo sabíamos qué fuera lo bueno y lo encomiable; la única diferencia era que él creía saberlo mientras que yo era muy consciente de mi ignorancia. De esta manera yo resultaba ser más sabio que él al hallarme libre de aquel error fundamental.»*[57] Sócrates repite esta experiencia primero con políticos y oradores y luego con poetas y artistas. Reconoce que ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν α" ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες, ὥσπερ οι θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοι. καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλὰ, ἴσασι δέ ουδὲν ὧν λέγουσι [*todos ellos componen sus obras no gracias a un saber, sino gracias a un don natural y embargados de una inspiración divina, semejantes a los profetas y a los adivinos. Es cierto que dicen muy bellas cosas, pero sin saber nada de lo que dicen.*][58] Se percata además, de que a causa de sus composiciones, también los poetas creen hallarse entre los hombres más sabios. Luego, Sócrates se acerca a los artesanos con mayor satisfacción. Éstos poseen más conocimientos que él y son más sabios que él. Sin embargo, también adolecen del error fundamental: como cada uno de ellos se sabe bien instruido en sus propias materias, también cree saber mucho acerca de otros asuntos que no le competen. Este error descompensa en mucho sus logros. Así, Sócrates acaba por llegar a la idea de que Apolo quiso decir que la sabiduría humana tiene bien poca importancia, y que por consiguiente, quien esté convencido del poco valor de su propio saber en relación a la sabiduría, será verdaderamente el más sabio. He aquí por qué, en

consecuencia, Sócrates vivirá en gran indigencia, odiado por todos[59]. Hasta su muerte, persistirá en el ejercicio de su cargo como filósofo y examinador, se obcecará en ser quien pone en guardia a sus contemporáneos, como un freno que, amarrado a sus espaldas, los retiene. Si me condenáis os perjudicaréis a vosotros mismos; permanecer callado a mi vez, sería desobedecer al dios. La felicidad más grande que puede sobrevenirle a un hombre es la de poder entretenerse cada día con disquisiciones acerca de la virtud y de otros asuntos. Una vida carente de tales investigaciones no es vida en absoluto. Sócrates era consciente de lo increíble y extraño que parecía todo esto... El conocimiento como camino hacia la virtud; pero no como un erudito, sino como un dios-controlador[60] θεὸς ὤν τις ἐλεγκτικός [dios refutador] (Platón, *Sofista*, c. 1) caminar entre los hombres de acá para allá y someterlos a examen. La búsqueda de la sabiduría se presenta bajo la forma de búsqueda del σοφοί [del «que sabe»] a ella se asocia la ἱστορία [investigación] mientras que la σοφία [sabiduría] heracliteana se bastaba a sí misma y despreciaba toda ἱστορία. La fe en un supuesto saber parece ser lo peor ἡ αμαθία αὐτὴ ἡ ἐπονείδιστος ἡ τοῦ οἴεσθαι ἅ οὐκ οἶδεν [*la más reprochable ignorancia es la de creer saber aquello que no se sabe*] (*Apología de Sócrates*, c. 17, p. 29b). Según Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates*, III, 9, 6) τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτόν καὶ ἅ μή τις οἶδε δοξάζειν καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν, ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι [*«El hecho de no conocerse a sí mismo, opinar sobre lo que no se sabe y creer conocerlo, eso pensaba Sócrates que era lo más próximo a la locura.»*]

Aquí también nuestra forma de entender la polémica contra los *sofistas*: fue la postura audaz de un

hombre solo. Acerca de los sofistas, explicaciones de Grote, cap. 67 (t. 4). Según el concepto habitual se trataría de una secta, según Grote, de una clase, de una categoría social. Según la opinión común, los sofistas serían los propagadores de doctrinas corrompedoras, «principios sofísticos». Según Grote, los sofistas eran los maestros de moral habituales, que ni estaban por encima ni por debajo del nivel de la época. Según la opinión común, Platón y sus seguidores eran los maestros autorizados, el clero instituido de la nación griega, y los sofistas, los disidentes. Según Grote, los sofistas eran el clero, y Platón, el disidente... el socialista que los atacó (lo mismo que también atacó a los poetas y a los políticos) no ya como a una secta especial, sino como a un estamento social bien establecido. La masa inculta contaba a Sócrates entre los sofistas: la moral más inocente no necesitaba a los maestros, el más grande de los maestros le resultaba desagradable. La tragedia y la comedia bastaban por sí solas: tal es el punto de vista de Aristófanes. Éste bosqueja en Sócrates la figura del ilustrado, atribuyéndole rasgos característicos tanto de los sofistas como de Anaxágoras. Pero las diferencias entre Sócrates y los sofistas radican en que los sofistas satisfacían a la perfección los deseos de su época y, efectivamente, servían lo que prometían, mientras que, en cuanto a Sócrates, nadie sabía a ciencia cierta por qué enseñaba, excepto él mismo. Allí a donde iba, provocaba el sentimiento de la ἀμαθία, exasperaba a sus interlocutores y se apartaba de ellos dejándolos ávidos de saber. Experimentaban algo parecido a la descarga provocada por el contacto de un gimnoto. En realidad lo que Sócrates hacía era preparar únicamente la lección, desde el momento en que

buscaba convencer a su época de la ἀμαθία dominante. Todo el gran torrente del pensamiento se canalizará a través del cauce abierto por Sócrates: el abismo abierto por él se traga todas las corrientes provenientes de los filósofos anteriores. Es sorprendente observar cómo poco a poco todas las corrientes terminan por desembocar en el mismo cauce. Sócrates odiaba todo tipo de *relleno provisional del abismo.* He ahí la razón de que odiase a los ingenuos representantes de la cultura y de la ciencia, los sofistas: si la ilusión de la σοφία [sabiduría] es equivalente a una μανία [demencia], los maestros de tal sabiduría ilusoria no son sino propagadores de la demencia. Sócrates se mostró infatigable en su lucha contra ellos. Tenía el conjunto entero de la cultura griega en contra: sorprende especialmente que ante ella Sócrates nunca provoque la impresión de ser un pedante. Sus medios se reducen al ejercicio de la ironía en el papel de un aprendiz que formula preguntas, técnica que va perfeccionando progresivamente de forma muy ingeniosa. Luego, la aproximación indirecta, envolvente y plagada de tortuosidades, capaz de mantener un inquebrantable interés dramático; luego, una voz extremadamente seductora y, al fin, lo excéntrico de su fisonomía de sileno. Incluso su misma manera de expresarse tenía un resabio picante, mezcla de fealdad y plebeyez. Testimonio de Espintaro (Arixtoxeno, frag. 28, en Müller): ὅτι οὐ πολλοῖς αὐτός γε πιθανωτέροις εντετυχηκὼς εἴη· τοιαύτην εἶναι τήν τε φωνὴν καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ ἐπιφαινόμενον ἦθος καὶ πρὸς πᾶσί τε τοῖς ειρημένοις τὴν τοῦ εἴδους ἰδιότετα [<Espintaro aseguraba> que nunca había conocido a alguien tan capaz de persuadir <como Sócrates>; su voz, su rostro, su carácter y mismamente lo extravagante de su apariencia, se

asociaban a la perfección con lo que decía]. Allí donde se le oponía una disposición, surgía un verdadero encantamiento, el sentimiento, de ser un esclavo (*Recuerdos de Sócrates,* IV, 2; Platón, *Banquete*), un público avergonzamiento, y luego, como consecuencia, la sensación de hallarse preñado de buenos pensamientos. Con la μαιευτικὴ τέχνη [el arte de la mayéutica] se ayuda al alumbramiento, luego se examina con todo detalle al recién nacido y si se le encuentra alguna deficiencia, se lo desecha con toda la inflexibilidad de una nodriza licurga.

A cambio, poco a poco, Sócrates fue granjeándose una inmensa hostilidad... incontables enemigos personales, padres indignados con él a causa de sus hijos, toda suerte de calumnias, tanto era así que él mismo se vio obligado a decir en la *Apología* (p.28a): καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὅ ἐμὲ αἱρήσει, ἐάνπερ αἱρῇ— οὐ Μέλητος οὐδὲ Ἄνυτος ἀλλ' ἡ τῶν πολλῶν διαβολὴ καὶ φθόνος [«*Y es esto lo que me va a condenar, si se me condena, no Meleto ni Ánito, sino la calumnia y la envidia de muchos*»]. La elevada condición social de sus enemigos agrandaba aún más el peligro. La sorprendente liberalidad de Atenas y de su democracia: ¡tolerar durante tanto tiempo una misión de tales características! La libertad de expresión se consideraba allí sagrada. La investigación y la muerte de Sócrates prueban muy poco en contra de este principio general. Ánito se hallaba exasperado a causa de su hijo y después, porque consideraba a Sócrates el educador de Alcibíades y Critias. Meleto estaba enfurecido en cuanto poeta, y Licón, en cuanto orador. Sórates (decía Ánito), enseñaba a los jóvenes a despreciar la constitución política vigente (como ejemplo, Alcibíades, el más ladrón de los Treinta y la vergüenza de la demo-

cracia). También, enseñaba a los jóvenes a vanagloriarse de su propio saber, y la práctica de ofender a los padres. Luego, decía que Sócrates solía interpretar de manera perniciosa pasajes de las obras de los mejores poetas. Después, que había introducido nuevas divinidades (el demonio premonitorio) y que había abandonado las antiguas (la ἀσέβεια [impiedad], como Anaxágoras). *Sócrates, según el testimonio de Jenofonte* (*Recuerdos de Sócrates*, IV, 8, 4) creyendo desde el principio en su condena, no había preparado su defensa (impedido por su δαιμόνιον). Creía, en efecto, que para él había llegado ya el momento más idóneo para morir; si viviera más tiempo, el peso de la edad acabaría por impedirle disfrutar de su modo de vida habitual; también, albergaba la certeza de que mediante una muerte así impartiría una lección inolvidable. De este modo es como tiene que considerarse su extraordinario discurso de defensa: Sócrates se dirige a *la posteridad.* ¡Qué sorprendente la ridícula mayoría de votos por la que se lo condena! ¡De 557 personas, apenas seis o siete sobre la mitad! Seguramente lo que más sintieron fue el aguijón de la humillación sufrida por el tribunal. En los *Recuerdos de Sócrates* (IV, 4), dice Jenofonte literalmente: *«...a pesar de que habría sido fácilmente absuelto por los jueces a poco que hubiera cedido.»* Sócrates buscó voluntariamente atraer sobre sí aquel veredicto. La pena infligida se dictaminó entonces mediante una sentencia especial de los jueces: el acusador debía proponer primeramente una pena proporcional a la medida del delito. Llegado a este punto, Sócrates arreció el tono de su discurso y recomendó que se le alimentase en el Pritaneo. En cuanto a pagar una multa, propuso la cantidad de una mina. Platón y

sus amigos ofrecieron treinta minas que ellos mismos garantizaban. Si Sócrates se hubiera quedado con el pago de las treinta minas callando las consiguientes humillaciones dirigidas al tribunal, lo hubieran declarado libre. Pero los jueces se sentían profundamente heridos. Sócrates sabía lo que hacía: quería la muerte. La ocasión que se le brindaba era magnífica para mostrar su poder sobre el miedo y la debilidad humanas, así como la dignidad de su divina misión. Grote dice que la muerte se lo llevó en la plenitud de su majestad y de su gloria, a semejanza del sol que se pone en los trópicos. Los instintos han sido superados, la *claridad* espiritual dirige la existencia y elige la muerte; todos los sistemas morales de la Antigüedad se afanarán por alcanzar y comprender la grandeza de esta acción. Sócrates, en tanto que conjurador del temor a la muerte, encarna el último tipo de sabio que conocemos: el sabio como vencedor de los instintos gracias a la σοφία. Con él se agota la lista de σοφοί [los filósofos] originales y típicos: piénsese en Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito, Sócrates. Después se abrirá una nueva era de los σοφοί, con Platón; se trata de la era de los caracteres complicados, formados a partir de la confluencia de las distintas corrientes nacidas de los σοφοί, tan originales e irrepetibles.

Con esto, y por ahora, doy por alcanzado mi propósito; más adelante me referiré a las diversas escuelas socráticas y a su significado para el conjunto de la vida helénica.

Notas

La filosofía en la época trágica de los griegos

1 Este prólogo fue escrito por Nietzsche en 1874 cuando su alumno Adolf Baumgartner iba a comenzar la transcripción del manuscrito completo de este ensayo, y se encuentra adjunto a dicha transcripción.

2 El esbozo de prólogo proviene de la mano de la madre de Nietzsche; presumiblemente se lo dictó el filósofo cuando ella lo visitó en Basílea en el invierno de 1875/1876.

3 Cfr. Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* II, c. XXI: «Über Gelehrsamkeit und Gelehrte» [Sobre la erudición y los eruditos]. Nietzsche cita a Schopenhauer por la edición de obras completas realizada por el albacea del filósofo, Julius Frauendstädt, publicada en Leipzig (1873-74), y que Nietzsche tenía en su biblioteca. Esta edición es la que reproduce en la actualidad la «edición histórico-crítica» de las obras de Schopenhauer realizada por Arthur Hübscher: *Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke* [nach der ersten, von Julius Frauendstädt Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher] Brockhaus, Leipzig, 7 vol. (4.ª ed., 1988).

4 Es posible que Nietzsche se refiera a la famosa sentencia «Γνῶθι σεαυτὸν» («Conócete a ti mismo»), atribuida a los famosos «Siete Sabios» de Grecia (antes del s. VI a.C.).

5 Trofonio: Divinidad ctónica griega, hijo de Apolo y

Epicaste. A él estaba dedicado un oráculo famoso en una gruta del bosque de Levadea, en Beocia.

6 La primera edición de *El mundo como voluntad y representación* data de 1818, aunque se publicó con fecha de 1819; Schopenhauer realizó una segunda edición de su obra veinticinco años después, en 1844, a pesar de que prácticamente la totalidad de la primera edición no se vendió apenas y había quedado durante muchos años almacenada y, al fin, desechada como maculatura; al volumen único que constituía la edición primitiva le añadió un segundo tomo de casi setecientas páginas; ambos tomos comprenden la obra canónica que se conoce en la actualidad.

7 Cfr. Goethe, *West-östlicher Divan, Buch des Unmuts, Wanderer Gemütsruhe,* 28-32. [Diván de Oriente y Occidente, Libro del mal humor, Ecuanimidad del viajero, 1. Traducción castellana de Rafael Cansinos Asséns, Madrid, Aguilar, *Obras Completas,* tomo II, p.132] La misma cita se halla en el capítulo III de los «Aforismos sobre el arte de saber vivir» de Schopenhauer, de donde, sin duda alguna, la tomó Nietzsche.

8 Giorgio Colli y Massino Montinari (*Friedrich Nietzsche Kritische Studienausgabe* [KSA], Kommentar zu den Bänden 1-13, p. 109) no pueden precisar la referencia exacta de la cita de J. G. Hamman.

9 Platón, *República,* libro X, 605b-c. Platón se refiere a los poetas y al arte «imitativo» en general.

10 Tales de Mileto: se cree que vivió entre los años 640 y 548 ó 545 a.C.

11 Ferécides de Tiro (siglo VI a.C.) se le considera autor de una obra sobre el origen del mundo titulada *Los cinco abismos.* Mezcló en sus especulaciones órficas la teología y la poesía.

12 Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1141b 3-8.
13 Anaximandro de Mileto vivió unos sesenta y cuatro años, entre el 610 y el 547 ó 546 a.C.
14 Cfr. Anaximandro (Diels-Kranz), fragmento1.
15 Arthur Schopenhauer: *Parerga y Paralipomena,* II, cap. 12 («Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt» [Nuevas aportaciones a la doctrina sobre los dolores del mundo]), § 156, anotación a pie de página, vol. 6, p. 256 de la edición histórico-crítica de Arthur Hübscher, vol. 6, p. 256.
16 El *apeirón* (τὸ ἄπειρον): «lo sin fin», «sin límite», «lo indeterminado».
17 Heráclito de Éfeso alcanzó su madurez durante la 69.ª olimpiada (504-501) a.C.
18 Servidoras de *Diké,* la justicia.
19 Cfr. Heráclito (Diels-Kranz), fragmentos 91, 12, 49 a.
20 Cfr. *ibidem.* frag. 8. 10, 51, 88, 126.
21 Cfr. Aristóteles, *Tópicos,* 159b-31; *Física,* 185b-20; *Metafísica,* 1005b-25, 1010a-13, 1012a-24, 1062a-32, 1063b-24.
22 Del verbo *«wirken »,* producir un efecto, actuar.
23 En castellano se pierde la distinción entre los dos vocablos alemanes, ya que los traducimos indistintamente por el nuestro de «realidad».
24 Cfr. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* I, § 4, *Sämtliche Werke,* ed. cit., vol.2, p. 10.
25 Cfr. Heráclito, frag. 125.
26 *Ibidem,* frag. 80, 53; y Diógenes Laercio, IX, 8.
27 Éris (Ἔρις). Personificación de la discordia; es la causante de guerras, si bien Hesíodo distingue a veces dos tipos de Éride, una benefactora y otra maléfica.
28 Cfr. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* I, § 27, *Sämtliche Werke,* ed. cit., t. 2, pp. 174, 175.

29 Cfr. Heráclito, frags. 90, 66, 64, 118. Y también Aristóteles: *Del alma,* 405a-24.
30 *Ibidem,* frags. 30, 31, 12. Y Diógenes Laercio IX, 9-10.
31 *Ibidem,* frag. 65.
32 Hybris (Ὕβρις): personificación de la desmesura, de la insolencia, el orgullo, la transgresión de las normas admitidas; también puede ser considerado *hybris al sacrilegio, el* pecado o los crímenes contra la moral, y también los actos de locura. Nietzsche utiliza la palabra «*Frevel*», que puede traducirse al castellano como «desacato», «desmesura», «desvergüenza» y también como «crimen», en el sentido de algo indebido, de un delito reprensible.
33 Cfr. Heráclito, frags. 102, 51, 8, 54.
34 Del griego Αἰῶν, «tiempo», pero más bien, «eternidad».
35 Cfr. Heráclito, frag. 52.
36 *Ibidem,* frag. 1, 2, 72.
37 *Ibidem,* frag. 117, 77.
38 *Ibidem.* frag. 107.
39 *Ibidem.* frag. 79, 83.
40 *Ibidem.* frag. 97.
41 *Ibidem.* frag. 9.
42 Jean Paul, seudónimo de Johann Paul Friedrich Richter (1763-1825). En KSA no se da la referencia de la cita.
43 «Beneplácito de los amigos.»
44 Cfr. Heráclito, frag. 52.
45 *Ibidem,* frag. 40 y 129.
46 *Ibidem,* frag. 101.
47 *Ibidem,* frag. 93.
48 *Ibidem,* frag. 92.
49 *Ibidem,* frag. 29.
50 Parménides de Elea; según Diógenes Laercio, alcanzó su madurez en la 69 Olimpiada, años 504-501 a.C.

51 Cfr. Parménides (Diels-Kranz), frag. 18, 1-3.

52 Jenófanes de Colofón «floreció», según Diógenes Laercio (IX, 18) en la Olimpiada 60, aunque existen serias dudas sobre la veracidad de esta fecha. Parece estimable que Jenófanes influyó en Parménides, aunque, en todo caso, sí parece haber inspirado con suma intensidad a los eléatas.

53 Personaje de la guerra de Troya; se le caracteriza como cobarde y charlatán. Trató de amotinar a los griegos contra sus generales, de lo que le hizo desistir Odiseo propinándole un bastonazo.

54 Cfr. Parménides, frag. 1, 27.

55 Cfr. Heráclito, frag. 49a

56 La cita no es de Heráclito, sino de Parménides: frag. 6, 8-9.

57 Cfr. Parménides, frag. 6-5

58 *Ibidem,* frag. 6-7.

59 *Ibidem,* frag. 8, 5.

60 *Ibidem,* frag. 8, 7-13.

61 *Ibidem,* frag. 8, 19-21.

62 *Ibidem,* frag. 8, 22-26.

63 *Ibidem,* frag. 8, 42-44.

64 *Ibidem,* frag. 7, 3-5.

65 *Analíticos posteriores,* 92b, 4-11; b, 19-25; 93a, 26-27, 91a, 1-6.

66 Kant, *Crítica de la razón pura,* «Lógica trascendental», III, B 84, A 60.

67 Friedrich Eduard Beneke (1798-1854) catedrático de filosofía en la Universidad de Gotinga (1824-1825) y en Berlín (desde 1831); antikantiano y antihegeliano.

68 Zenón de Elea, «el discípulo favorito de Parménides» (Diógenes Laercio, XI, 25) se supone que alcanzó su madurez aprox. en el año 468 a.C.

69 Anaxágoras de Clazomene (ca. 499-428).

70 Kant, *Crítica de la razón pura*, «Estética trascendental» secc. II, § 7 «Explicación», nota al pie de Kant. [Traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, p. 79.]

71 La obra *Denken und Wirklichkeit*, [Leipzig, 1873, 2 vol.], de Afrikan Spir (1837-1890), la tomó Nietzsche prestada de la biblioteca universitaria de Basilea en tres ocasiones entre el año 1873 y 1875. Más tarde, Nietzsche adquirió la segunda edición (1877).

72 Se trata del gran descubrimiento de Anaxágoras (fragmentos 12-14 Diels-Kranz). El *nous* es la «mente» o la «inteligencia» ordenadora del universo.

73 Cfr. Anaxágoras(Diels-Kranz), frag. 4.

74 Cfr. Aristóteles: *Física*, 203a 20; *De coelo*, 302a 31; *De generatione*, 314a 19; *Metafísica*, 984a 13; 988a.

75 Cfr. Aristóteles: *Física*, 187a 20-23; *Metafísica*, 1069b 20-22.

76 Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt.* Köenigsberg-Leipzig, 1755. Edición de la Academia, I, 225-226; 229-230.

77 Cfr. Aristóteles: *«... se dice que Anaxágoras respondió a uno que le suscitaba tales dificultades y le preguntaba por qué razón se escogería existir más que no existir: "Para conocer, dijo, el cielo y el orden de todo el universo"». Ética eudemia,* L. I, 1216a 12-14. (Traducción de Julio Pallí Bonet).

78 Cfr. Horacio, *Carmina*, III, 1, 1.

79 Pericles, el más famoso hombre de Estado ateniense, llena con su vida y sus hechos la historia griega durante el siglo V. a.C. Era referencia obligada como ejemplo de persona noble y justa y político intachable. Accedió al gobierno de Atenas en el 461 a.C.

80 Cfr. Platón, *Fedro*, 269a-270a. «*Pericles, aparte de sus excelentes dotes naturales, también había adquirido esto* [la retórica unida a la ciencia y al ejercicio], *pues habiéndose encontrado con Anaxágoras, persona, en mi opinión de esta clase, repleto de meteorología y que había llegado hasta la naturaleza de la mente y de lo que no es mente, sobre lo que Anaxágoras había hablado tanto, sacó de aquí lo que en relación con el arte de las palabras necesita.*» (Traducción de Emilio Lledó.)

81 Cfr. Aristóteles, *De partibus animalum*, 687a 7-12.

82 Cfr. Platón: *Fedón*, 97b-98c. «*Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras,y que afirmaba que es la mente [el nous] lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor.* (...) *Reflexionado esto, creía muy contento que ya había encontrado un maestro de la causalidad respecto de lo existente de acuerdo con mi inteligencia, Anaxágoras; y que él me aclararía primero, si la tierra es plana o esférica, y luego de aclarármelo, me explicaría la causa y la necesidad, diciéndome lo mejor y por qué es mejor que la tierra sea de tal forma. Y si afirmaba que ella está en el centro, explicaría cómo le resultaba mejor estar en el centro. Y si me demostraba esto estaba ya dispuesto a no sentir ya ansia de otro tipo de causa. Y también estaba dispuesto a informarme acerca del sol, y de la luna y de los demás astros, acerca de sus velocidades respectivas, y sus movimientos y demás cambios, de qué modo le es mejor a cada uno hacer y experimentar lo que experimenta. Pues jamás habría supuesto que, tras afirmar que eso está ordenado por la inteligencia, se les*

adujera cualquier otra causa, sino que lo mejor es que esas cosas sean así como son. Así que, al presentar la causa de cada uno de esos fenómenos y en común para todos, creía que explicaría lo mejor para cada uno y el bien común para todos. Y no habría vendido por mucho mis esperanzas, sino que tomando con ansias en mis manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor.

Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas.» (Traducción de Carlos García Gual).

83 *Die welt als Wille und Vorstellung,* t. II, capítulo 26 «Zur Teleologie», pp. 373-374 [pp. 372-373 ed. Hübscher]. El párrafo de Nietzsche reproduce casi literalmente otro de Schopenhauer.

Los filósofos preplatónicos

1 *Oraciones áticas* II, 156b-6.
2 Cfr. Diógenes Laercio (DL) VIII, 73.
3 La tradición ha conservado un gran número de fragmentos de los dos poemas que escribió Empédocles: *De la Naturaleza* y *Las purificaciones.*
4 Empédocles, (Diels-Kranz) fragmentos 112-113.
5 *Ibidem,* fragmentos 136 y 137.
6 *Ibidem,* fragmentos 140 y 141.
7 *Ibidem,* fragmento 135.

8 Se trata de la época que transcurre desde el 480, año de la victoria de Salamina contra los persas y de Himera contra los cartagineses, hasta el año 413, año de la victoria cartaginesa de nuevo en Himera.

9 Director del banquete.

10 La mezcla del vino con restos de comida.

11 Diógenes Laercio refiere la anécdota (VIII, 64) explicando que el simposiarca, con su gesto de obligar a todo el mundo a beber so pena de verterle el vino en la cabeza, había querido anunciar el advenimiento de la tiranía.

12 DL, VIII, 67, citando a Timón, fragmento 42 de Diels.

13 Cfr. Platón, *Gorgias,* 462b; 448c; Aristóteles, *Metafísica* I, 1.981a-4-5.

14 Karsten: *Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae,* vol. II: *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae, Amsterdam,* 1838.

15 Empédocles, (Diels-Kranz), fragmento 146, (Traducción castellana de Ernesto La Croce).

16 *Ibidem,* fragmento 112, v. 4.

17 *Ibidem,* fragmento 147, v. 387-8.

18 DL, VIII, 69-70.

19 Empédocles, (Diels-Kranz) fragmento. 118.

20 *Ibidem,* fragmento 115.

21 *Ibidem,* vv. 9-12.

22 *Ibidem,* fragmento 124.

23 Ceres (Κῆρες), las Erinias, las Moiras. Espíritus malignos causantes de toda clase de desgracias: cegueras, enfermadades y muerte. Se cebaban en los cadáveres con sus largas uñas.

24 Empédocles, fragmentos 122-123.

25 *Ibidem,* fragmento 2.

26 Diosa griega de la belleza, del amor y del matrimonio;

simboliza el influjo del atractivo sexual al que se ven sometidos todos los mortales.

27 Empédocles, fragmento 17, versos 20 y siguientes.

28 *Ibidem,* fragmento 109.

29 *Ibidem,* fragmento 115.

30 *Ibidem,* fragmento 117.

31 *Ibidem,* fragmentos 29, 133 y 134.

32 *Ibidem,* fragmento 61.

33 Dios del fuego y de los herreros; el Vulcano de los romanos.

34 Empédocles, fragmentos 28 y 29.

35 DL, IX, 34.

36 DL, XI, 34.

37 Años 460-467.

38 Demócrito, (Diels-Kranz) fragmento 5.

39 Demócrito, (Diels-Kranz) fragmento 156.

40 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos.* Demócrito, (Diels-Kranz) fragmento 9.

41 Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels...* Edición de la Academia, I, 225-226; 229-230.

42 La obra de Friedrich Albert Lange (1828-1875): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [Iserlohn: J. Baedeker, 1866], ejerció una enorme influencia sobre el joven Nietzsche, en cierto modo sólo comparable a la que también ejerció en él la lectura de la obra de Schopenhauer. Nietzsche leyó la *Historia del materialismo* nada más publicarse; de su lectura proviene el interés del joven estudiante por las ciencias naturales y el positivismo, así como por Kant y Demócrito.

43 Cicerón, *De natura deorum,* I, 24, 66: *«ista enim flagitia Democriti, sive etiam ante Leucippi, esse corpuscula quædam lævia, alia aspera, rotunda alia, partim autem*

angulata, curvata quæedam et cuasi adunca; ex his effectum esse cœlum atque terram, nulla cogente nature, sed concursu quodam fortuito.»

44 Aristóteles, *De anima,* I, 2, 403b 25 y ss. Simplicio, *De anima,* 25, 26; 26, 4.

45 Aristóteles, *De respiratione,* 4, 471b 30 y ss.; Lucrecio, *De rerum natura,* III, vers. 370-373.

46 Aristóteles, *De respiratione,* 4, 471b 30 y ss.

47 Tanto en la edición Colli-Montinari como en la de Manfred Riedel se lee: *«Also stellt das Auge die Dinge noch so dar wie sie sind»* [«Así pues, el ojo representa las cosas tal como son»] En nuestra traducción, atendiendo a razones de concordancia, preferimos seguir a Paolo D'Iorio quien supone un *error calami* de Nietzsche, el cual habría escrito *«nicht»* en vez de *«noch»*.

48 Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* I, § 7.

49 Se trataría del pitagorismo original, el de las doctrinas de Pitágoras, y que sólo fue revelado, según cuenta la tradición por Filolao, discípulo directo de Pitágoras, según unos testimonios, y contemporáneo de Platón, según otros.

50 Nietzsche se refiere al «ejercicio dialéctico» (γυμνασία), al que se entrega Parménides en el segundo libro del diálogo platónico del mismo nombre (*Parménides,* 137c-4; 166c-5).

51 Desde «Si se toman dos cuerdas de idéntica longitud...» Nietzsche ha estado citando a partir de las páginas 62 y 63 de la obra de R. Westphal, *Griechische Rhythmik und Harmonik nebst der Geschichte der drei musischen Disciplinen. Zweite Auflage,* Leipzig: B. G. Teubner 1867, pp. I, XXX, 744, 65 (BN). La ilustración proviene también de Westphal.

52 Aristóteles, *Metafísica,* I, 5, 985b-25, 30.
53 Filolao, (Diels-Kranz) fragmento 10.
54 Por ejemplo, el fragmento 8 (Diels-Kranz), según la paráfrasis de Aristóteles: «Heráclito dice que lo opuesto concuerda y que de las cosas discordantes surge la más bella armonía, y que 'todo sucede según discordia'», y el fragmento 51: «No entienden cómo, al diverger, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira.»
55 Sofronisco era escultor, por eso se decía descendiente de Dédalo –escultor y arquitecto mítico–, al igual que, por ejemplo, los médicos se decían descendientes de Asclepio.
56 Se trata de un verso de Homero: *Odisea,* IV, v. 392: «Asimismo, ¡oh, retoño de Zeus!, sabrás, si lo inquieres, tanto el bien como el mal ocurridos en tus casas al tiempo que tú andabas ausente en la larga y penosa jornada.» (Traducción de José Manuel Pabón).
57 Platón, *Apología de Sócrates,* 21d.
58 *Ibidem,* 22b-c.
59 Nietzsche resume aquí la argumentación de Platón: *Apología de Sócrates,* 21b-23b.
60 «...que controla tanto los excesos como la sensatez humana.» Cfr. Platón, *Sofista,* 216 b.

Cronología de los primeros años de Nietzsche en Basilea

1869 *Basilea*

El 19 de abril, Nietzsche llega a Basilea tras haber obtenido la cátedra de lengua y literatura griegas en la universidad de esta ciudad gracias al apoyo de Ritschl y Usener. Comienza a impartir sus clases a primeros de mayo. De una carta a Ritschl: «*Todas las mañanas doy mi clase a las siete, los tres primeros días de la semana sobre historia de la literatura griega y los tres últimos sobre* Las Coéforas, *de Esquilo. El lunes tiene lugar el seminario, que he organizado más o menos según el modelo de usted. Martes y viernes tengo que dar clase dos veces en el* Pädagogium, *y miércoles y jueves, una vez: hasta ahora lo hago con gusto. Con la lectura del* Fedón, *tengo ocasión de infectar de filosofía a mis escolares... En mi clase en la universidad tengo siete alumnos, número con el cual, según se me dice, debo estar contento. Los estudiantes son, en general, aplicados, devoran un número absurdo de clases, y apenas si conocen de oídas el concepto "hacer novillos".*» El 17 de mayo realiza la primera visita a Richard Wagner y Cósima von Bülow, futura esposa del compositor (hasta 1870 no contrajo matrimonio con Wagner), en Tribschen, junto a Lucerna. El 28 de mayo

Nietzsche imparte la lección inaugural del curso, titulada «Homero y la filología clásica». Se inicia la amistad de Nietzsche con el historiador Jakob Burckhardt. De una carta a Erwin Rohde [16 de junio]: *«Él* [Wagner] *colma todos nuestros deseos: el mundo no conoce aún la grandeza humana y la singularidad de su naturaleza; de su vecindad espero mucho: se trata de mi curso práctico de filosofía schopenhaueriana. La proximidad de Wagner es mi consuelo.»* Escritos: Recensiones de publicaciones filológicas para el *Rheinisches Museum.* «Homero y la filología clásica».

Basilea-Erlangen-Naumburg-Basilea-Lucerna

1870 El 18 de enero Nietzsche pronuncia la conferencia titulada «El drama musical griego». El 1 de febrero, pronuncia una segunda conferencia: «Sócrates y la tragedia». Asimismo escribe «El origen del pensamiento trágico» y «La visión dionisíaca del mundo», que pueden considerarse como escritos preparatorios a lo que sería *El nacimiento de la tragedia.* De una carta a Rohde: *«La ciencia, el arte y la filosofía crecen en mí tan íntimamente unidos que no hay duda de que un día he de parir centauros.»* El 9 de abril, Nietzsche recibe el nombramiento de catedrático ordinario. El 13 de julio, Francia declara la guerra a Prusia. Nietzsche se alista voluntariamente como sanitario; se le envía a Erlangen, donde sigue un curso acelerado de enfermería, luego al campo de batalla en las inmediaciones de Wörth y Metz. Cae gravemente enfermo de difteria y disentería. Es repatria-

do en pésimas condiciones. Convalecencia en Naumburg. En octubre regresa a Basilea. Nietzsche inicia su amistad con Frank Overbeck, catedrático de historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de la Universidad de Basilea, con quien comparte casa durante cinco años: será una entrañable amistad que durará ya para toda la vida. El 20 de noviembre visita a Wagner en Tribschen. Trabaja en el libro sobre la tragedia griega: uno de sus títulos es: «La tragedia y los espíritus libres. Consideraciones sobre el significado ético-político del drama musical». Proyecta escribir un drama sobre Empédocles. En diciembre, pasa la navidad con los Wagner. Asiste al estreno del «Idilio de Tribschen» (más tarde el famoso «Idilio de Sigfrido») que Wagner regala a su mujer por su cumpleaños, el 25 de diciembre. Nietzsche le regala a Cósima el manuscrito de «El nacimiento del pensamiento trágico», una versión ulterior con algunas correcciones de «La visión dionisíaca del mundo»; a Wagner regala el grabado de Durero: «El caballero, la muerte y el diablo». Cuando Nietzsche regresa a Basilea, recibe como regalo los ensayos completos de Montaigne y la partitura para piano del *Sigfrido.*

1871 *Basilea-Lugano-Basilea-Leipzig-Naumburg*

Nietzsche solicita la cátedra de filosofía que deja vacante el filósofo Gustav Teichmüller, en la misma Universidad de Basilea, y propone a su amigo Erwin Rohde como sucesor en la cátedra de lengua y literatura clásicas. El estado de salud de Nietzsche empeora considerablemente durante el invierno: se ha-

lla aquejado de insomnio, molestias hemorroidales y gran cansancio. Cambia el título de su trabajo sobre la tragedia griega: «Origen y propósito de la tragedia». El 15 de febrero las autoridades académicas conceden a Nietzsche un período de excedencia por razones de salud. El 16 de febrero, junto con su hermana, Nietzsche llega a Lugano. En Lugano, continúa con su trabajo sobre la tragedia; escribe «Sócrates y la tragedia griega». El 7 de abril regresa a Basilea. Visita a Wagner en Tribschen, donde discute con él el trabajo sobre la tragedia, titulado entonces, «Música y tragedia», en abierto homenaje a la música de Wagner. Se le comunica el rechazo de su candidatura a la cátedra de filosofía. Nietzsche le propone al editor Engelmann de Leipzig la publicación de «Música y tragedia»; la propuesta es rechaza. El 14 de octubre, encuentro en Leipzig con Rohde, Gersdorff y Ritschl. Nietzsche propone al editor E.W. Fritzsch, de Leipzig (editor de las obras de Wagner), la publicación del libro con el título definitivo de *El nacimiento de la tragedia.* El editor accede a publicarlo, el libro estará ya listo a finales de diciembre. El 15 de octubre Nietzsche festeja su 27 cumpleaños en Naumburg, acompañado de Rohde, Gersdorff y de sus amigos de infancia Gustav Krug y Wilhelm Pinder. El 20 de octubre, el filólogo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf visita a Nietzsche en Naumburg. El 16 de diciembre, Nietzsche se encuentra en Basilea con Cósima Wagner, que prosigue viaje a Mannheim, donde Wagner da un concierto el 20 de diciembre. En Naumburg de nuevo, invadido por la nostalgia de tal encuentro, Nietzsche compone su «Noche de San Silvestre», compo-

sición para piano (a cuatro manos), que regala a Cósima por su cumpleaños.

1872 *Basilea-Bayreuth-Múnich-Naumburg-Weimar*

El 2 de enero Nietzsche envía a Wagner un ejemplar de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música.* Wagner contesta: «*Jamás he leído algo parecido a su libro. ¡Todo él es magnífico!*» A propósito de *El nacimiento de la tragedia,* enviado de inmediato por Nietzsche a su antiguo maestro, Ritschl anota en su diario: «*El nacimiento de la tragedia = genial extravagancia*». El 16 de enero primera conferencia de Nietzsche «Sobre el porvenir de nuestros centros de enseñanza» (las siguientes conferencias, cinco en total, las pronunciará los días 6 y 27 de febrero y 5 y 23 de marzo) El éxito de las conferencias es extraordinario. En Tribschen el 31 de marzo; de regreso a Basilea, Nietzsche compone su «Meditación de Manfredo», para piano (a cuatro manos), readaptación de su «Noche de San Silvestre». Del 25 al 27 de abril, última visita de Nietzsche a Tribschen: los Wagner se trasladan a Bayreuth. Ritschl no contesta al envío de *El nacimiento de la tragedia.* Nietzsche se impacienta y le escribe una carta pidiéndole que le dé su opinión. El viejo maestro le responde con evasivas para ocultar el disgusto que le ha causado el libro, diciéndole que se encuentra demasiado viejo para «sobrevolar tan altas regiones del espíritu.» El libro de Nietzsche sólo tiene éxito entre los wagnerianos, mientras que irrita sobremanera a la comunidad de filólogos, aunque de momento sólo obtie-

ne de ella el silencio como reacción. Del 18 al 13 de mayo, Nietzsche asiste en Bayreuth a la puesta de la primera piedra del teatro wagneriano. El 22 de mayo, Wagner dirige la novena sinfonía de Beethoven. Nietzsche conoce a Malwida von Meysenburg, gran amiga de los Wagner, que se convertirá en amiga maternal de Nietzsche. El 31 de mayo, Nietzsche tiene noticia del ataque de Wilamowitz-Moellendorf a *El nacimiento de la tragedia.* El filólogo publica un opúsculo titulado: «¡Filosofía del futuro! Una réplica a *El nacimiento de la tragedia,* de Friedrich Nietzsche». Wilamowitz concluye su «panfleto» pidiendo que Nietzsche *«se atenga a lo que dice, que empuñe el tirso, que vaya de la India a Grecia, pero que baje de la cátedra desde la que debe enseñar la ciencia. Que reúna a sus pies tigres y panteras, pero no a la juventud filológica de Alemania.»* Nietzsche no responde, permanece «absolutamente tranquilo». Erwin Rohde lo hace por él replicando a Wilamowitz con otro durísimo panfleto: «Pseudofilología» (Leipzig, 1872). Tras haber asistido en Múnich a una representación de *Tristán e Isolda,* dirigida por Hans von Bülow, Nietzsche, entusiasmado, le envía al director su «Meditación de Manfredo», esperando recibir sus alabanzas. El 24 de julio, Nietzsche recibe un juicio absolutamente destructivo de Hans von Bülow, lo que supone un serio revés para el Nietzsche-compositor. Nietzsche esboza el fragmento «Edipo, charlas del último filósofo consigo mismo». En diciembre pasa la Navidad en Naumburg; asiste en Weimar a la representación de *Lohengrin.* «Cinco prólogos a cinco libros no escritos», como regalo de cumpleaños a Cósima Wagner.

1873 *Basilea-Bayreuth-Basilea*

En enero y febrero Nietzsche compone su «Monodia a dos» (obra para piano a cuatro manos), según la reelaboración de su anterior «Oratorio de Navidad». Siguiendo los consejos de Rohde, comienza a trabajar en la segunda edición de *El nacimiento de la tragedia* (que estará ya terminada en 1874). Escribe el ensayo «La filosofía en la época trágica de los griegos». En marzo, Wilamowitz vuelve a contestar con una «segunda parte» de su réplica a Nietzsche, en respuesta a Rohde; la polémica sobre *El nacimiento de la tragedia* adquiere visos amenazadores. Tras la polémica, Nietzsche queda muy desacreditado como filólogo. Del 6 al 12 de abril, la semana de Pascua, Nietzsche viaja junto con Rohde a Bayreuth; en el círculo de los Wagner tiene lugar la lectura del ensayo «La filosofía en la época trágica de los griegos». No despierta gran entusiasmo en el matrimonio Wagner. Nietzsche había escrito a Gersdorff con respecto a este ensayo: *«Me he convencido de una vez y de la manera más maravillosa de lo que los griegos son y fueron: el camino de Tales a Sócrates es algo gigantesco.»* En el semestre de verano, Nietzsche da comienzo a su curso sobre «Los filósofos preplatónicos», origen de «La filosofía en la época trágica de los griegos». En Bayreuth se habla mucho del libro de David Friedrich Strauss *La nueva y la vieja fe,* verdadero éxito de ventas en Alemania; contra él, y animado por Wagner, lanzará Nietzsche la primera de sus *Consideraciones intempestivas: David Strauss, el confesor y el escritor.* Se publica en agosto con un extraordinario eco.

ÚLTIMOS TÍTULOS DE «EL CLUB DIÓGENES»

166. Los andróginos del lenguaje

Escritos sobre literatura y arte del simbolismo

Luis Antonio de Villena

167. Los misterios de Udolfo

Ann Radcliffe

168. Águila contra el hombre / Poemas para un suicidamiento

Leopoldo María Panero

169. Zanoni, o el secreto de los inmortales

Edward Bulwer Lytton

170. *El cuchillo de la mente (Antología)*

William Shakespeare

171. Miguel Strogoff

Julio Verne

172. John Barleycorn. Las memorias alcohólicas

Jack London

173. Manuscrito encontrado en Zaragoza

Jan Potocki

174. El perro diabólico

Capitán Frederick Marryat

175. La estancia oscura

Leonard Cline

176. Eureka

Edgar Allan Poe

177. La letra escarlata

Nathaniel Hawthorne

178. El hijo del lobo

y otras historias del Gran Norte

Jack London

179. El País del Ocaso

y otros cuentos inquietantes para niños

Bram Stoker

180. Los botes del «Glen Carrig»

W.H. Hodgson

181. Cuentos de así-fue-como...

Rudyard Kipling

182. El corazón de las tinieblas y otros relatos

Joseph Conrad

183. Lovecraft. Una biografía

L. Sprague de Camp

184. Cuentos del Arco Largo

G.K. Chesterton

185. El Fantasma de la Ópera

Gaston Leroux

186. Sir Nigel

Arthur Conan Doyle

187. Cuentos de un anticuario

M.R. James

188. Los señores del alma

Leopoldo María Panero

189. El caso de Charles Dexter Ward

H.P. Lovecraft

190. Cuentos de crímenes, fantasmas y piratas

Daniel Defoe

191. Máscaras y formas del Fin de Siglo

Luis Antonio de Villena

192. Las aventuras de David Balfour

R.L. Stevenson

193. El pueblo del abismo

Jack London

194. Vidas imaginarias / La cruzada de los niños

Marcel Schwob

195. Los constructores del puente y otros relatos

Rudyard Kipling

196. El diccionario de Mark Twain

Mark Twain

197. Más historias de fantasmas de un anticuario

M.R. James

198. Bajamar

R.L. Stevenson

199. El agujero del infierno

Adrian Ross

200. Felices Pesadillas

Los mejores relatos de terror

aparecidos en Valdemar (1987-2003)

Varios Autores

201. Los elixires del diablo

E.T.A. Hoffmann

202. El hombre que pudo reinar y otros cuentos

Rudyard Kipling

Filmación: Ilustración 10
Fotomecánica: Arcos
Impresión de color: Rumagraf
Impresión de interiores: Cofás, Artes Gráficas
Encuadernación: Felipe Méndez